Argath

Caleth 535-1

Theologischer
und
moralischer
Unterricht
vom
Glaubensbekenntnisse.

Vom verstorbenen Herrn Nicole.

Erster Theil.

Aus dem Französischen übersetzt.

Mit Erlaubnis der Obern.

Bamberg und Würzburg,
im Verlag bey Tobias Göbhardt. 1782.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Vorbericht.

Die Erklärung des Glaubensbekenntnisses ist die älteste, ungekünsteltste und nützlichste Art die Lehren des christlichen Glaubens vorzutragen. Auf diese Art haben vornehmlich die Apostel und ersten Prediger des Evangeliums einen jeden in dem Christenthume unterrichtet, und die heiligen Väter die Catechumenen die christliche Religion gelehrt. Indem die alten Kirchenversammlungen die Glaubensbekenntnisse verfertigt oder erklärt, haben sie den wahren Glauben befestigt, und die Irrthümer verworfen. Endlich hat die Kirche gewollt, daß sich die Priester dieser Lehrart am öftersten bedienen sollten, den Gläubigen die Religionswahrheiten

vorzutragen. Diesem zu Folge haben der heil. Cyrillus von Jerusalem, der heil. Ambrosius, der heil. Augustinus, Rufinus und verschiedene andere Kirchenväter Erklärungen des Glaubensbekenntnisses verfertigt, und in diesen letzten Zeiten haben viele fromme und gelehrte Theologen dafür gehalten, es sey ihnen keine Schande, Catechismen oder Unterrichte nach dieser Regel unsers Glaubens aufzusetzen.

Als sich der Herr Nicole, dessen Verdienste durch die Schriften, die er entweder zur Vertheidigung der Kirche und der catholischen Wahrheiten, oder für die Sittenlehre herausgegeben, bekannt gnug sind, vorgesetzt hatte, die Gottesgelahrheit auf eine unterrichtende und erbauliche Art abzuhandeln, wie solches in dem Vorberichte zu seinem Unterrichte von den Sacramenten ist gezeigt worden; so hat er das Glaubensbekenntniß sorgfältig ausgearbeitet. Dieser Theil seines Werks muß als der erste und vornehmste angesehen werden, ob er gleich erst nach demjenigen er-

erscheint, in welchem von den Sacramenten ist gehandelt worden.

Uebrigens ist dieser Unterricht weder eine trockene Auslegung der Artikel des Glaubensbekenntnisses, noch eine blosse Erklärung seiner Worte und Ausdrücke. Der Verfasser läßt es sogar nicht bey der blossen Erklärung der Lehren bewenden, um den Verstand von den Wahrheiten, die man glauben soll, zu unterrichten; sondern er zieht sittliche Lehren heraus, das Herz zu rühren, und gottselige und demüthige Gesinnungen zu erregen, welche die Kenntniß der Geheimnisse in uns hervorbringen soll. Er läßt sich auf die wichtigen Fragen vom Falle des Menschen, von seiner Erlösung, der Gnadenwahl und Gnade ein, und handelt sie so ab, daß er den Menschen sagt, sie sollen in die Gnade Gottes kein Mißtrauen setzen, sich nicht zu sehr auf ihre Kräfte verlassen, und dennoch allen Fleiß anwenden, ihre Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen.

Die neue Ausgabe, welche man von diesen Lehren und Unterweisungen hiermit liefert, ist allen denen vorzuziehen, die vorhero, und besonders in auswärtigen Ländern, herausgekommen sind, in welchen unzählige Fehler gefunden werden. Man hat die Abschrift, ehe sie in den Druck gekommen, genau durchgesehen, welches Gelegenheit gegeben, einige Fehler, die sich eingeschlichen hatten, zu verbessern, verschiedene unrichtig und auf dem Rande angeführten Schriftstellen hinzuzusetzen, und viele vortreffliche Stellen des heil. Augustinus, die in den vorhergehenden Ausgaben waren weggelassen worden, beyzufügen.

Verzeichniß

der Unterrichte, Abschnitte und Capitel, welche in diesem ersten Theile enthalten sind.

Erster Unterricht.

Vom Glaubensbekenntnisse überhaupt.

I Cap. Von der Vortrefflichkeit der christlichen Lehre, welche in dem Glaubensbekenntnisse enthalten ist. S. 1

II Cap. Von der Bedeutung des Wortes Symbolum oder Glaubensbekenntniß. Von verschiedenen Glaubensbekenntnissen, und insbesondere von dem apostolischen.

Zweyter Unterricht.

Vom ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses: Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde.

Erster Theil.

Von Gott.

Erster Abschnitt.

Von den göttlichen Vollkommenheiten oder Eigenschaften.

I Cap. Welche Kenntniß wir durch die Natur auch immer von Gott haben; so haben wir doch dieienige, die wir durch den Glauben erlangen, nöthig. S. 12

II Cap. Man muß sich einen Begriff von Gott zu machen suchen. Was dieses für ein Begriff seyn soll. 15

III Cap. Gott ist leiblos, einfach und nicht zusammen gesetzt. 16

IV Cap. Von der Unveränderlichkeit Gottes. 21

V Cap. Von der Unsterblichkeit und Ewigkeit Gottes. 25

VI Cap. Wie man sich die Fülle des Seyns Gottes, seine Nothwendigkeit und seine Unabhängigkeit vorstellen muß. S. 28

VII Cap. Wie man sich vorstellen soll, daß Gott die Wahrheit, die Weisheit, die Gerechtigkeit und das Licht ist. 33

VIII Cap. Von der Reinigkeit und Heiligkeit Gottes. 40

IX Cap. Von der Güte und Barmherzigkeit Gottes. 43

X Cap. Von der Geduld Gottes. 50

XI Cap. Von der Unermeßlichkeit Gottes. 55

XII Cap. Von der Wissenschaft Gottes. 58

XIII Cap. Vom Willen Gottes. 65

XIV Cap. Von der Allmacht Gottes. 70

XV Cap. Von der Einheit Gottes. 76

Zweyter Abschnitt.

Von der heiligen Dreyeinigkeit.

I Cap. Wie man das annehmen muß, was die Kirche von der heiligen Dreyeinigkeit lehrt. 80

II Cap. Catholische Lehrsätze von der heiligen Dreyeinigkeit. S. 83

§. 1. Vom Unterschiede der Personen. Ebend.

§. 2. Eine iede von den dreyen Personen ist eigentlich und wahrhaftig Gott. 87

§ 3. Die drey göttlichen Personen sind einander in allem vollkommen gleich. 91

§. 4. Das göttliche Wesen und die drey Personen machen nicht vier aus. 94

§. 5. Der Sohn Gottes hat kein anderes Principium, als der Vater. 96

§. 6. Der heilige Geist geht vom Vater und Sohne als von einem und denselben Principium aus. 97

III Cap. Regeln, die man wissen muß, um gewisse Schwierigkeiten der Schrift, welche die Dreyeinigkeit betreffen, zu heben. 102

IV Cap. Vom Bilde der Dreyeinigkeit in der Seele des Menschen. 108

Zweiter Theil.

Von der Schöpfung der Welt.

I Cap. Was man von der Schöpfung der Welt wissen muß. 112

Erster Abschnitt.

Von den Engeln.

I Cap. Vom Nutzen, sich von dem, was die Engel betrifft, zu belehren. 116

II Cap. Von der Erschaffung und Natur der Engel. 118

III Cap. Vom Zustande, in welchem die Engel sind erschaffen worden; von der Beharrung der guten Engel, und dem Falle der bösen. 121

IV Cap. Von der Strafe der abtrünnigen Engel, und ihrer Macht und Gewalt über die Menschen. 125

V Cap. Vom Zustande der seligen Engel, und von ihrem Dienste. 129

VI Cap. Von den Engeln, welchen Gott die Aufsicht über die Gläubigen anvertraut hat, und von der Hülfe, die sie ihnen leisten. 134

VII Cap. Gedanken, welche das, was wir von der Gesellschaft der Engel wissen, in uns erregen soll. 143

VIII Cap. Gedanken, die man in Ansehung der Gesellschaft der Dämonen hegen soll. 147

Zweyter

Zweyter Abschnitt.

Von der Schöpfung des Menschen.

I Cap. Vom Menschen und von seiner Natur. S. 152.

II Cap. Daß die Seele des Menschen geistig ist. 155

III Cap. Von der Unsterblichkeit der Seele. 159

VI Cap. Daß der Schöpfer der unmittelbare Schöpfer aller Seelen ist. 165

V Cap. Vom ersten Manne und vom ersten Weibe. In welchem Verstande gesagt wird, der Mensch sey nach dem Bilde Gottes erschaffen worden. 167

Dritter Abschnitt.

Vom Stande der Unschuld.

I Cap. Worinnen der Staud der Unschuld bestund. 171

II Cap. Von Adams Gnade. 181

Vierter

Vierter Abschnitt.

Von der Erbsünde.

I Cap. Was die Schrift von der Sünde des ersten Menschen erzählt. Worinnen sie besteht. 189

II Cap. Folge der Erbsünde: daß sie in alle Nachkommen des ersten Menschen eingedrungen ist. 193

III Cap. Wie und wozu man die Lehre von der Erbsünde brauchen soll. 213

IV Cap. Daß alles Elend, womit Gott die Menschen in diesem Leben heimsucht, mit barmherzigen Absichten vermischt ist. 218

Fünfter Abschnitt.

Von der Gnade, und Gnadenwahl, oder Vorherbestimmung zur Seligkeit.

I Cap. Gott konnte alle Menschen in den Strafen der Erbsünde, und in dem zwiefachen Tode, welcher die Folge davon ist, lassen, ohne einen davon zu befreyen. 223

II Cap. Was die Gnadenwahl ist. Verschiedene Meynungen der Gottesgelehrten von der Gnadenwahl, die vor dem Vorsehen der guten Werke hergeht, oder darauf folgt. 230

III Cap. Auf was für Gründe die Lehre von der Gnadenwahl muß gebauet werden. 234

IV Cap. Lehre von der unverdienten Gnadenwahl. 237

V Cap. Beweise der Lehre von der unverdienten Gnadenwahl. 239

VI Cap. Von der Gewißheit der Lehre von der Gnadenwahl. 251

VII Cap. Durch was für Mittel Gott die Rathschlüsse der Gnadenwahl vollstreckt. 255

VIII Cap. Von der Natur und Beschaffenheit der Gnade. 265

IX Cap. Von der Wirksamkeit der Gnade. 273

X Cap. Von der Uebereinstimmung der Gnade mit der Freyheit. 280

XI. Cap. Von der Nothwendigkeit der Gnade, die gottseligen Handlungen zu vollbringen, und die Versuchungen zu überwinden. 292

XII Von den verschiedenen Arten der Gnade. 298

Sechster Abschnitt.

Von der Verwerfung.

I Cap. Was man von der Verwerfung glauben soll. 307

II Cap. Wie die Verwerfung geschieht. 309

III Cap. Von der Güte Gottes in Ansehung der Verworfenen. 315

IV Cap. Von der Gesinnung Gottes in Ansehung der Seligkeit der Verworfenen. 329

V Cap. Nutzen, den Gott von den Verworfenen zum Besten der Auserwählten zieht. 337

VI Cap. Wie Jesus Christus für die Verworfenen gestorben ist. 343

Siebenter Abschnitt.

Wichtige Betrachtungen über die Mißbräuche und Folgerungen, die man aus der Gnadenwahl ziehen kann.

I Cap. Daß man wahre und gegründete Lehren von der Gnadenwahl und Verwerfung mißbrauchen kann. 352

§. I.

§. 1. Ausserordentliche Mißbräuche, in welche man, in Ansehung der Lehre von der Gnadenwahl, fallen kann. 352

§. 2. Gewöhnlichere Mißbräuche der Wahrheiten von der Gnade. 360

II Cap. Mittel, den Mißbräuchen der Lehre von der Gnadenwahl abzuhelfen. 361

III Cap. Andere practische Folgen, die man aus der Lehre von der Gnadenwahl ziehen soll. 369

IV Cap. Von dem Begriffe, den wir uns von der Grösse der Auserwählten machen sollen. 377

Ende

des Verzeichnisses des ersten Theils.

Theolo-

Theologischer und moralischer Unterricht vom Glaubensbekenntnisse.

Erster Unterricht.

Vom Glaubensbekenntnisse überhaupt.

Das I. Capitel.

Von der Vortreflichkeit der christlichen Lehre, die in dem Glaubensbekenntnisse enthalten ist.

Frag. Welcher Betrachtung kann man sich bedienen, um den Christen die Vortreflichkeit der christlichen Lehre, welche in dem Glaubensbekenntnisse enthalten ist, bekannt zu machen?

Antwort. Man muß ihnen sagen: 1. 1) das Glaubensbekenntniß ist die Wissenschaft des Heils, und eines Lebens, das kein Ende hat. Keine von allen übrigen

1) Ad dandam scientiam salutis. *Luc.* 1, 77.

gen Wissenschafren bewahret vor dem ewigen Tode; viele führen so gar durch die falschen Lehren, die sie vortragen, oder durch die gefährlichen Gesinnungen, die sie erregen, dazu; und die Weltgelehrten können von diesem Tode nicht anders, als durch das Glaubensbekenntniß, befreyet weeden.

2. Der Zweck der Menschwerdung Jesu Christi ist, den Menschen die Wissenschaft der in dem Glaubensbekenntnisse enthaltenen Wahrheiten beyzubringen, und sie auf eine dieser Wissenschaft gemäße Art leben zu lassen; das heißt, Gott glaubte, es könne sie kein Mensch dem andern beybringen; und es müsse ein Gott in die Welt kommen, um sie das Glaubensbekenntniß zu lehren. Die übrigen Wissenschaften sind menschliche Wissenschaften; aber die Wissenschaft des Glaubensbekenntnisses ist eine göttliche Wissenschaft. Es ist nur Thorheit und Eitelkeit in allen, die sie nicht besitzen. 2)

3. Vermittelst des Glaubensbekenntnisses wissen die Einfältigsten Dinge, die unendlich weit grösser und wichtiger sind, als alles, was den Gegenstand der Wissenschaft der Gelehrten in der Welt ausmacht. 3) Die Weltweisen haben bey aller ihrer Wissenschaft nichts von dem ewigen Leben, von dem Mittel dazu zu gelangen, von der Menschwerdung, von den Engeln, den Teufeln, der Hölle und der Kirche gewußt. Sie haben

2) Vani sunt omnes homines, quibus non inest scientia Dei. *Aug. lib.* 8. *Conf. cap.* 1.

3) Surgunt indocti et coelum rapiunt, & nos cum doctrinis nostris sine corde, ecce ubi volutamur in carne et sanguine? *Aug. Ibid. cap.* 8.

ben nur eine sehr schwankende Wissenschaft von der Unsterblichkeit der Seele gehabt. Indessen ist nichts so groß und wichtig, als diese Wahrheiten; und die einfältigsten Weibspersonen wissen sie alle, wenn sie das Glaubensbekenntniß wissen.

4. Wenig Personen sind geschickt, andere Wissenschaften zu lernen, wenn sie sich auch gleich gern darauf legen wollten. Man lernt sie nicht anders, als mit vieler Mühe und Arbeit. Aber niemand ist ungeschickt die Wissenschaft des Glaubensbekenntnisses zu lernen; und derjenige, den man sie vorträgt, kann nicht anders, als mit seinem eigenen Willen, davon ausgeschlossen werden.

5. Die in dem Glaubensbekenntnisse enthaltenen Lehren und Wahrheiten sind so groß und wichtig, daß Gott viertausend Jahre hat hingehen lassen, ohne sie den Menschen deutlich bekannt zu machen. So günstig er sich gegen die Israeliten auch immer erwiesen, so hat er ihnen doch die Dreyeinigkeit, das ewige Leben und die Hölle nur dunkel geoffenbaret. Allen übrigen Völkern sind diese Lehren von der Menschwerdung seines Sohnes unbekannt geblieben; sie sind auch seit der Menschwerdung noch sehr vielen Menschen unbekannt, weil die Heyden noch itzo wenigstens die halbe Welt ausmachen. Das Evangelium ist seit nicht langer Zeit in der neuen Welt gepredigt worden, und es giebt noch sehr viel Völker auf dem Erdboden, welche nichts davon gehört haben. Es ist noch eine Welt zu entdecken übrig. Es steht nicht frey, in dem türkischen Reiche iemanden von dem wahren Glauben zu unterrichten, und die christlichen Prediger glauben,

sie wären verbunden, sich nach diesem Gesetze zu richten, damit sie den übrigen Christen nicht schaden möchten. Indessen sind alle diejenigen, die es entbehren müssen, wie die Schrift sagt, in die Finsterniß und in den Schatten des Todes begraben, das heißt, in eine Unwissenheit, die sie ganz unfehlbar zum ewigen Tode führt. Wie hoch sollten also nicht die Christen, welche in diesem Lande leben, die Gnade schätzen, die ihnen Gott dadurch erzeigt, daß er es ihnen so leicht macht, das, was zu ihrer Seligkeit nöthig ist, zu lernen, indem er ihnen Lehrer und Prediger verschafft, die sie nachdrücklich dazu ermahnen, und welche alles thun, was sie nur können, um sie nicht in der Unwissenheit umkommen zu lassen. Wie viel härter werden sie nicht aber auch, als die andern, gestraft werden, wenn sie diese Gnade mißbrauchen?

Endlich muß man ihnen auch sagen, daß die blosse Verachtung des göttlichen Worts, nach dem Ausspruche des Evangelii, die Christen weit strafbarer machen kann, als die Einwohner zu Sodom; und daß in jener Welt der Grund der Hölle, das heißt, die strengsten Strafen und Martern für sie aufbehalten werden; daß sie sich insgesammt dieser Gefahr aussetzen, und daß wenige daran denken, wie sie sie vermeiden wollen.

Das II. Capitel.

Von der Bedeutung des Worts Symbolum oder Glaubensbekenntniß. Von verschiedenen Glaubensbekenntnissen, und insbesondere von den apostolischen.

Frag. Was bedeutet das Wort Symbolum?

Antwort. Es bedeutet ein Zeichen, das man ehmals den Soldaten gab, um sie von einander zu unterscheiden; welches Gelegenheit gegeben hat, dieses Wort auf die christliche Lehre anzuwenden, weil sie die Christen von denen, die keine sind, unterscheidet 1).

F. Wie viel giebt es Glaubensbekenntnisse, die in der Kirche hergesagt werden?

A. Es giebt deren drey: Dasjenige, welches man das apostolische Glaubensbekenntniß nennet, das alle Christen wissen sollen, und welches verschiedenemal bey dem Gottesdienste gebethet wird. Dasienige, welches das athanasianische heißt, und Sonntags in der ersten Stunde der priesterlichen Tagzeiten gebethet wird; und das constantinopolitanische, welches man in der Messe bethet.

F. Worinnen sind sie von einander unterschieden?

1) Symbolum autem nuncupatur a similitudine quadam, translato vocabulo, quia Symbolum inter se faciunt mercatores, quo eorum societas pacto fidei teneatur. *S. Aug. Serm.* 1. *in Trad. Symboli. n.* 1.

Ideo Symbolum dicitur, quia ibi nostrae societatis fides placita continetur, et eius confessione tanquam signo dato Christianus fidelis agnoscitur. *Id. serm.* 3. *num.* 12.

A. Darinnen, daß gewisse Artickel in den einen weiter, als in den andern, ausgeführt sind.

F. Rühret dasienige, welches man das apostolische nennet, von den Aposteln her?

A. Obgleich weder die Schrift, noch die Verfasser der Kirchengeschichte etwas davon melden; so versichern es doch verschiedene Kirchenväter ausdrücklich. Man behauptet indessen nicht, daß es die Apostel schriftlich aufgezeichnet, sondern nur, daß sie es verfasset, und den Gläubigen vermittelst der Tradition hinterlassen haben. Denn in der alten Kirche hat man es allzeit zu vermeiden gesucht, das Glaubensbekenntniß aufzuschreiben, damit es nicht den Heyden in die Hände fallen möchte, und man hat es die Christen nur auswendig lernen lassen. Es giebt so gar Kirchenväter, welche sagen, es hätte ein ieder Apostel seinen Artickel zur Verfertigung des Glaubensbekenntnisses beygetragen; aber diese Meynung ist von vielen bestritten worden 1).

F. Sollte

1) Discessuri (Apostoli) ab invicem normam prius futurae sibi praedicationis in commune constituunt . . . omnes ergo in uno positi et Spiritui sancto repleti breve sibi praedicationis indicium, conferendo in unum id, quod quisque sentiebat, componunt, atque hanc credentibus dandam esse regulam constituunt. *Ruffini Expositi. Symb. inter opera. S. Hier.*

Commonemus, ut inimicos Catholicae fidei . . . instituto a sanctis Apostolis Symbolo repugnantes; in nullum recipiatis consentionis affectum. *S. Leo ser. 93. c. 1.*

Catho-

F. Sollte die Verschiedenheit, welche in den Glaubensbekenntnissen der verschiedenen Kirchen angetroffen wurde, nicht beweisen, daß die Apostel nicht die Urheber davon sind?

A. Sie beweiset gerade das Gegentheil. Denn obgleich diese verschiedenen Kirchen, in Ansehung des Ausdrucks gewisser Artickel, verschiedene Glaubensbekenntnisse gehabt haben; so kommen doch alle diese Glaubensbekenntnisse nicht nur in der Lehre, sondern auch in der Ordnung der Artickel, mit einander überein; welches zu erkennen giebt, daß ein Glaubensbekenntniß gewesen ist, das vermöge einer Macht und Gewalt verfertiget worden, welches alle Christen zu folgen für ihre Schuldigkeit gehalten haben.

F. Vom wem rühret das Glaubensbekenntniß her, welches das athanasianische heißt?

A. Es ist gewiß, daß es nicht von dem heil. Athanasius, sondern vielmehr von einem lateinischen Schriftsteller herrühret. Weil aber die Lehre darinnen sehr rein ist; so hat die Kirche geglaubt, sie müsse es,

Catholici Symboli brevis et perfecta confessio, quae duodecim Apostolorum totidem est signata sententiis . . . *Idem Epist.* 27. *c.* 4.

Adhuc in uno positi (Apostoli) hoc inter se Symbolum, unusquisque quod sensit, dicendo condiderunt. *Venant. Fortunat. lib.* 11. *num.* 1.

Vid. S. Hier. Epist. 61. *ad Pammach. S. Chrysost. Ser.* 1. 57. 58. 59. *Ilid. Hisp. l.* 2. *de off. Eccles. c.* 22.

zum Unterrichte der Christen, in ihr Gebethbuch mit einrücken 1).

F. Welches ist das Glaubensbekenntniß, das man in der Messe singt?

A. Es ist das Glaubensbekenntniß der constantinopolitanischen Kirchenversammlung, welches, weil es weiter nichts, als eine Erklärung des nicänischen Glaubensbekenntnisses ist, von verschiednen Schriftstellern mit dem nicänischen Glaubensbekenntnisse ist vermengt worden. Im sechsten Jahrhunderte verordnete der Patriarch zu Alexandria, Timotheus, man sollte es in ieder Messe singen. Die Lateiner haben diese Gewohnheit später angenommen 2).

F. Warum hält man sich besonders an die Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnißes?

A. Weil

1) Vid. Differt. P. P. Benedictin. Tom. 3. operum S. Athan. ult. Edit.

2) Pro reverentia sanctissimae fidei, et propter corroborandas hominum invalidas mentes constituit Synodus, ut per omnes Ecclesias Hispaniae, vel Gallaeciae, secundum formam Orientalium Ecclesiarum, Concilii Constantinopolitani, hoc est centum quinquaginta Episcoporum Symbolum fidei recitetur, et priusquam Dominica dicatur oratio, voce clara populo decantetur, quo et fides vera manifestum testimonium habeat, et ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant. *Conc. Tolet.* 3. *an.* 589. *Can.* 2.

Vid. Theod. Lectorum l. 1. *Collect. Card. Bona rer. Liturg. l.* 2. *cap.* 8. §. 2.

A. Weil es kürzer, und folglich leichter zu behalten ist. Man hält sich aber daran, indem man es nach der Lehre der Kirche erklärt, welche in den andern weitläuftigern Glaubensbekenntnissen, und in den Kirchenversammlungen enthalten ist 1).

F. Ist es, um selig zu werden, gnug, wenn man alles glaubt, was in dem apostolischen Glaubensbekenntnisse enthalten ist?

A. Ja, wenn man es nur in dem Sinne der Kirche, und indem man sich ihr unterwirft, versteht. Wenn man aber mit den Worten des Glaubensbekenntnisses einen kezerischen Sinn verbände, und sich wider die Meynung der Kirche daran hielte; so würde das allgemeine Bekenntniß, die Glaubensformel zu glauben, nicht hinlänglich seyn. Es ist also das Glaubensbekenntniß nur für die hinlänglich, die es mit einem gelehrigen, und gegen die Kirche, die es sie lehret, gehorsamen Herzen annehmen.

F. Ist es nöthig, das Glaubensbekenntniß auswendig zu wissen?

A. Die Kirche hat es von denen, die getauft seyn wollen, allzeit gefordert; und für die Kinder wird das

1) Symbolum est breviter complexa regula fidei, ut mentem instruat, nec oneret memoriam. *S. Aug. Serm. 2. de Trad. Symb. n. 1.*

Tempus est, ut Symbolum accipiatis, quo continetur breviter, propter aeternam salutem omne, quod creditis. *Id. Serm. 1. de Symb. n. 1.*

Verba sunt, in quibus matris Ecclesiae fides supra fundamentum stabile, quod est Christus Dominus, solidata firmatur. *Id. Serm. 215. in redditione Symb. n. 1.*

Glaubensbekenntniß von ihren Pathen abgelegt, die Erwachsenen legen es aber selbst ab. 1).

F. Welche Ordnung herrscht im Glaubensbekenntnisse?

A. Man kann es in zween Hauptttheile abtheilen.

Der erste geht die Dreyeinigkeit an, und der andere die Menschwerdung, unter welcher man die Vereinigung Jesu Christi mit der Kirche, welche eine Erweiterung davon ist, mit begreifen muß. Denn dieses sind die beyden Gegenstände des Glaubens, durch welche wir selig werden, und ohne welche wir es nicht werden können.

F. Sage das apostolische Glaubensbekenntniß her?

A. I. Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde 2).

II. Und an Jesum Christum, seinen einigen Sohn unsern Herrn 3).

III.

1) Nec ut eadem verba Symboli teneatis, ullo modo debetis scribere: sed audiendo perdiscere; nec cum dediceritis scribere; sed memoria semper tenere atque recolere; nec in tabulis, vel in aliqua materia, sed in corde scribitur. *Idem serm.* 1. *in Trad. Symb. n.* 2.

2) Credo in Deum Patrem omnipotentem Creatorem Coeli et terrae.

3) Et in Iesum Christum filium eius unicum Dominum nostrum.

III. Der empfangen ist von dem heil. Geiste, geboren aus Maria der Jungfrauen 1).

IV. Der unter dem Pontius Pilatus gelitten hat, gekreuziget, gestorben und begraben worden 2).

V. Der zu der Hölle hinabgestiegen, und am dritten Tage von den Todten wieder auferstanden 3).

VI. Der zu den Himmeln aufgefahren ist, zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters, sizet 4).

VII. Von dannen er kommen wird, zu richten die lebendigen und die Todten 5).

VIII. Ich glaube an den heiligen Geist 6).

IX. Eine heilige allgemeine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen 7).

X. Den Ablaß der Sünden 8).

XI. Die Auferstehung des Fleisches 9).

XII. Das ewige Leben 10).

Zwey-

1) Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine.
2) Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus.
3) Descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis.
4) Ascendit ad coelos, sedet ad dextram Dei Patris omnipotentis.
5) Inde venturus est iudicare vivos et mortuos.
6) Credo in Spiritum sanctum.
7) Sanctam Ecclesiam Catholicam, sanctorum communionem.
8) Remissionem peccatorum.
9) Carnis resurrectionem.
10) Vitam aeternam.

Zweyter Unterricht.

Vom ersten Artickel des Glaubensbekenntnisses: Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erden.

Erster Theil.

Von Gott.

Erster Abschnitt.

Von den göttlichen Vollkommenheiten oder Eigenschaften.

Das I. Capitel.

Welche Kenntniß wir durch die Natur auch immer von Gott haben; so haben wir doch diejenige, die wir durch die Offenbahrung erlangen auch nöthig.

Frag. Welches ist der erste Artickel des Glaubensbekenntnisses?

Antw. Dieser: Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde.

F. Konnte man Gott nicht aus der Natur erkennen, und war es nöthig, von uns zu verlangen, ihn zu glauben?

A. Ob

A. Ob es gleich Beweise von dem Daseyn Gottes giebt, welche die, so Verstand und ein redliches Herz haben, davon überzeugen können; so fehlt es doch nicht an Leuten, welchen sie nicht angemessen sind. Ueberdieses machen sie auch keinen so lebhaften Eindruck in den Verstand, als die Gewißheit, die uns die Schrift davon verschaft. Man sieht auch, daß, so lange sich die Menschen nur ihrer eigenen Einsichten, Gott zu erkennen, bedient haben, diese weiter nichts, als Ausschweifung, Ungewißheit und Irrthümer, waren. Wenn also ein fester und reiner Glaube der Gottheit sollte hervorgebracht werden; so mußte sich Gott den Menschen selbst durch äusserliche und sichtbare Zeichen offenbahren, und ihnen vorschreiben, was sie von seinem Wesen glauben sollten. Diese Ueberzeugung, die sich auf die Offenbahrung Gottes von sich selbst gründet, bekennet man in dem ersten Artickel des Glaubensbekenntnisses; das heißt, man bekennet in demselben einen Glauben Gottes, der sich auf die Offenbarung, die er davon gemacht hat, und auf die glaubwürdigen Beweise, die er dieser Offenbarung beygefügt hat, gründet.

F. Soll man die natürlichen Beweise von dem Daseyn Gottes, die sich entweder auf Vernunftschlüsse, oder auf die Schönheit und Ordnung der Welt gründen, verachten?

A. Keinesweges. Sie können allen denen, die sie einsehen, dienen, sich desto fester an den Glauben zu halten. Es ist aber gewiß, daß, wenn sie nicht mit der Demuth des Glaubens verbunden sind, sie trocken und unfruchtbar sind, und also nur dienen, die Menschen

schen desto strafbarer zu machen. Denn man mag Gott erkennen, auf welche Art man will; so folgt doch allzeit daraus, daß man ihn verherrlichen, für ihn leben, und alle seine Handlungen zu seiner Ehre verrichten soll. Es verdammet also eine iede Erkenntniß Gottes die Menschen, die nach der sinnlichen Lust und Begierde leben; das heißt, die um ihrer selbst willen leben; und ohne den Glauben lebt man niemals anders.

F. Welche Beweise von Gott machen den größten Eindruck in den Verstand?

A. Die historischen Beweise, das heißt, diejenigen, die von dem hergenommen sind, was uns Gott von sich selbst durch gewisse und unleugbare Begebenheiten bekannt gemacht hat. Dergleichen sind Moses Wunder, welche die Wahrheit alles dessen, was er in seinen fünf Büchern erzählt, beweisen. Die Wunder des Josua und der übrigen Propheten, die sie bestätigen. Die Wunder Jesu Christi und der Apostel, welche dem ganzen alten und neuen Testamente ein Ansehen verschaffen, und noch über dieses die Weissagungen der Propheten und Jesu Christi.

F. Wie beweisen die Weissagungen und Wunder Gott?

A. Sie beweisen ihn, indem sie zu erkennen geben, daß es eine verständige Natur giebt, welche höher, als die Natur des Menschen ist, und der man in Ansehung dessen, was uns von Seiten ihrer gesagt und vorgeschrieben wird, seine Vernunft billig unterwerfen soll. Denn es ist gewiß, daß der Mensch weit vernünftiger handelt, wenn er sich ihr unterwirft, als wenn er seiner eigenen Vernunft folgt, die schwach,

blind,

blind und ungewiß ist. Wer Wunder thut und weissaget, hat ein Recht, zu verlangen, daß man ihm glaube, wenn ihm nicht von einem andern widersprochen wird, der grössere Wunder thut, und deutlicher weissaget. Nun geben aber alle Propheten und Wunderthäter Gott einmüthig Zeugniß, weit gefehlt, daß sie dem Glauben an ihn widersprechen sollten.

F. Was ist für ein Unterschied unter Gott glauben, Gotte glauben, und an Gott glauben?

A. Die Gottesgelehrten verstehen, nach dem heil. Augustinus, unter **Gott glauben**, glauben, daß ein Gott sey. Unter **Gotte glauben**, verstehen sie, seinem Worte glauben, und unter **an Gott glauben**, verstehen sie, mit einem Glauben, der mit der Liebe verbunden ist, und Gott zu seinem lezten Zwecke macht, glauben. Die Schrift braucht zwar diese Ausdrücke ohne Unterschied einen für den andern: Weil aber diese Begriffe verschieden sind; so thut man wohl, wenn man sie mit diesen verschiedenen Ausdrücken verbindet.

Das II. Capitel.

Man muß sich einen Begrif von Gott zu machen suchen. Was dieses für ein Begrif seyn soll.

Frag. Ist es gut, sich einen Begrif von Gott zu machen, und sich Mühe zu geben, ihn so sehr, als man in diesem Leben kann, zu erkennen?

Antw. Da wir Gott verehren und anbethen sollen; so muß man sich auf der einen Seite einen rechten Begriff

griff von ihm machen, damit man nicht, statt Gottes, ein Hirngespinnst und eine Erdichtung unserer Einbildungskraft anbethen möge. Auf der andern Seite muß uns dieser rechte Begriff an Gott alles vorstellen, was am geschicktesten ist, es bey uns dahin zu bringen, daß wir seine Grösse ehren, und uns ihr unterwerfen. Da wir ihn lieben sollen; so müssen wir uns an ihm alles vorstellen, was etwas beytragen kann, unsere Liebe hervorzubringen, und zu vermehren, weil sie natürlicher Weise auf das, was man nicht kennet, nicht gerichtet seyn kann.

F. Gehen die Kenntniß und die Liebe allzeit in gleichem Paare?

A. Nein; denn man kann das, was man wenig kennt, sehr lieben; und das, was man genau kennet, wenig lieben. Es ist indessen wahr, daß die Kenntniß und die Liebe gemeiniglich mit einander verbunden sind, welches macht, daß man das, was man wenig liebet, auch wenig kennt, und hingegen das, was man sehr kennt, auch sehr liebet, wenn er liebenswürdig ist. Da nun also die Kenntniß ein Mittel ist, zur Liebe zu gelangen; so muß man sie sich zu erwerben suchen, damit man lieben möge.

Das III. Capitel.

Gott ist leiblos, einfach und nicht zusammengesezt.

Frag. Ist Gott ein Körper, oder hat er einen Körper?

A. Gott

Antw. Gott ist ein Geist, spricht das Evangelium: Spiritus est Deus, Joh. 4, 24; und er ist nicht nur kein Körper, sondern kann auch unmöglich einer seyn. Denn ein ieder Körper hat Theile, welche (nämlich ein ieder für sich) weniger, als das Ganze, und nicht das Ganze sind. Nun kann aber an Gott nichts seyn, das nicht Gott wäre. Die Seele ist edler und besser, als der Leib, und nichts kann edler und besser, als Gott seyn.

F. Was für Folgerungen sollen wir aus dieser Wahrheit ziehen?

A. Die erste ist diese, daß, da Gott, nach dem Evangelio ein Geist ist, man ihn auch im Geiste und in der Wahrheit anbethen muß.

Die zweyte; daß eine iede Verehrung, die nur körperlich ist, sich für Gott nicht schickt, wenn sie nicht mit einer geistlichen Verehrung verbunden ist.

Die dritte; daß wir, wenn wir Gott anbethen, aus unsern Gedanken alle körperliche Vorstellungen verbannen, und zu allen Körpern, so schön und herrlich sie uns auch immer vorkommen, sagen sollen, ihr seyd nicht mein Gott.

Die vierte; daß wir nicht für die Körper gemacht sind; daß unser Glück nicht in der Liebe der Körper bestehen kann, und daß wir also unsere Neigung und Liebe von ihnen abziehen, und uns nicht an sie hängen sollen.

Endlich ist es, um sich nicht an körperliche Dinge zu hängen, gut und nützlich, sich ihrer zu enthalten, und sich von allem, was uns daran heftet, abzusondern; und so sollen uns das Wesen und die Natur der Verehrung, die wir Gott schuldig sind, antreiben, die

Schauspiele und die sinnlichen Ergötzlichkeiten zu fliehen; und es ist zu dem Ende gut, sich mit geistlichen Gegenständen, die keinen Körper haben, zu beschäftigen, dergleichen die Glaubenswahrheiten, und die Regeln der christlichen Weisheit sind.

F. Würde man nicht hieraus schliessen können, wir sollten uns die Menschheit Jesu Christi nicht vorstellen, weil sie einen Leib in sich faßt?

A. Man kann nicht einmal daraus schliessen, daß man sich die körperlichen Geschöpfe nicht vorstellen solle. Wenn man sich ihrer als einer Stufe, zu Gott zu kommen, bedient; so folgt daraus gar nicht, daß man sich die Menschheit Jesu Christi nicht vorstellen solle, als welche eine von der göttlichen Weisheit erwählte Stufe ist, uns zur Gottheit zu erheben.

Es ist ein grosser Unterschied, unter, sich an einen Körper mit einer Liebe, die dabey stehen bleibt, hängen, und unter, sich desselben als einer Stütze bedienen, um uns bey der Betrachtung und Liebe der geistlichen Dinge zu erhalten.

F. Was muß man unter der Einheit Gottes verstehen?

A. Man muß darunter verstehen, daß er nicht nur nicht aus ähnlichen Theilen zusammengesezt ist, wie die Körper, auch nicht aus unähnlichen Theilen und verschiedenen Naturen, wie der Mensch, der aus Leib und Seele besteht, welche zwo verschiedene Substanzen sind 1); sondern

1) Ea justitia, quae vivit in se ipsa procul dubio Deus est . . . est plane ille summus Deus vera iustitia, vel ille verus Deus summa justitia, *S. Aug. Epist.* 220.

Quae

dern auch, daß nichts in Gott ist, das nicht seine Substanz, sein Wesen, und mit einem Worte Gott wäre. So ist Gottes Gottheit Gott; Gottes Weisheit ist Gott; Gottes Gerechtigkeit ist Gott. **Alle diese Dinge, spricht der heil. Anselmus, sind nicht verschiedene Güter, sondern nur ein einiges Gut, das durch verschiedene Namen angezeigt wird.**

Gott ist also ein ganz einfaches Wesen, ohne eine Verschiedenheit und Vielheit der Theile, obgleich dieses ganz einfache Wesen sehr viel verschiedene Wirkungen hervorbringt, und von den Menschen nicht anders, als durch verschiedene Gedanken, kann erkannt werden, deren Menge die Unvollkommenheit des Ge-

Quae autem scientia Dei est, ipsa et sapientia, et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia: quia in illius naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse. *S. Aug. l.* 15. *de Trinit. n.* 22.

Quamvis simplicis naturae Divinitatis non sit aliud et aliud sapere; nec aliud sapere, et aliud fortem esse: quippe quia ipsa fortitudo, quae sapientia, et ipsa sapientia, quae Divinitatis essentia est. *Gregor. Mag. lib.* 11. *moral. c.* 30.

Non sunt plura bona, sed unum bonum, tam pluribus nominibus significatum. Idem igitur est quod libet unum illorum, quod omnia sive simul, sive singula; ut cum dicitur justitia vel essentia, unum significat, quod alia vel omnia simul, vel singula. Quemadmodum itaque unum est, quidquid essentialiter de summa substantia dicitur; ita ipsa uno modo, una consideratione est, quidquid est essentialiter. *Anselm. Monolog. c.* 11.

schöpfs und die Fülle des Wesens Gottes anzeigt, dessen unbegreifliche Einfalt alles in sich begreift.

F. Hat nicht Gott verschiedene Wirkungen, weil er nothwendige hat, als die Kenntniß aller möglichen Geschöpfe; und auch freye, als die Schöpfung und Gnadenwahl der Menschen?

A. Alle Wirkungen Gottes, sowohl die nothwendigen, als die freyen, sind nur eine und dieselbe und eine einfache Wirkung; und diese Wirkung in Gott ist sein Wesen selbst. Es ist also die freye und die nothwendige Wirkung in Gott selbst nicht verschieden; nur die Worte und Ausdrücke dieser Wirkungen sind verschieden. Es ist gnug, dieses zu glauben, und nicht nöthig, es zu begreifen.

F. Wie werden wir das einfache Wesen Gottes ehren können?

A. Wenn wir, so viel wir können, unsern Verstand von der Vielheit und Menge der Geschöpfe abziehen, um ihn auf dieses einfache Wesen und auf diese unveränderliche Einheit zu richten.

Wenn wir die Unvollkommenheit unsers Wesens in den vielen Gedanken und Begierden, die unsern Verstand und unser Herz theilen, erkennen.

Wenn wir Gott nicht durch eine Menge ausgesuchter Worte und Betrachtungen bey unsern Gebethen gefallen wollen.

Wenn wir uns bemühen, nur ein Verlangen zu haben, nämlich das Verlangen Gott zu gefallen; und ihn über alles zu lieben; nur eine Absicht, nämlich, auf seinen Wegen zu wandeln; und wenn wir alle und iede falsche

falsche Absicht, und alles und iedes unrechte Verlangen aus unserm Verstande und Herzen verbannen.

Das IV. Capitel.

Von der Unveränderlichkeit Gottes.

Frag. Wie muß man sich die Unveränderlichkeit Gottes vorstellen?

Antw. Indem man sie der Veränderlichkeit der Geschöpfe entgegen sezt, an welcher man sehen kann, daß wir in der Welt weiter nichts, als beständige Veränderungen wahrnehmen. Alles vergehet. Alles nimmt ein Ende. Nichts ist dauerhaft und beständig. Nicht nur die einzelnen Personen, sondern auch die Länder und Königreiche haben ihr Alter, ihre Abwechselungen und ihre Veränderungen. Es sind alle Augenblicke nichts anders, als Veränderungen des Schauplazes. Die einen treten ab, um den andern Platz zu machen; und man sieht die Gestalt der Welt sich alle Augenblicke erneuern.

Weit gefehlt, daß wir in den Dingen, die ausser uns sind, etwas dauerhaftes und beständiges antreffen, wir können es nicht einmal in uns selbst finden. Es ist ein beständiger Ab- und Zufluß von Gedanken und Bewegungen. Wir sehen fast niemals dieselben Gegenstände mit einem und denselben Blicke. Was uns heute wahr, gut und nüzlich zu seyn scheinet, wird uns morgen als falsch, böse und unnüze vorkommen. Unsere Neigungen und Gesinnungen sind noch veränderlicher, als unsere Urtheile. Wir verspüren eine be-

ständige Abwechselung der verschiedenen Bewegungen und Gemüthsbeschaffenheiten; bald sind wir ruhig und bald in Bewegung, bald traurig und bald fröhlich, bald herzhaft und voller Muth, bald aber auch kleinmüthig und niedergeschlagen. Mit einem Worte, wir treffen in uns nichts festes, nichts einförmiges, nichts dauerhaftes und beständiges an.

Die Veränderlichkeit ist bey dem Menschen etwas so natürliches, daß er sie nöthig hat. Die Einförmigkeit einer Handlung ist hinlänglich, ihn zu Grunde zu richten. Wenn er unaufhörlich isset, schläft, ruhet, geht, und arbeitet; so stirbt er. Es ist, um den Verstand zu verderben, gnug, ihn unveränderlich lange auf einen und denselben Gegenstand zu richten. Selbst die Beständigkeit und Standhaftigkeit zeigen, wenn man sie dem Menschen zuschreibt, nur eine weniger unordentliche Veränderung an. Denn man will z. E. nicht sagen, daß ein beständiger Mensch, vermöge einer fortgesezten Handlung, allzeit an dieselben Dinge denkt, und allzeit dieselben Gegenstände liebet; sondern man will sagen, daß, wenn er daran denkt, er keine Urtheile davon fället, die einander zuwider sind; und daß, wenn sich sein Herz zu einem Gegenstand neiget, es mit Bewegungen geschieht, welche, ob sie wohl unter einander sehr ungleich, dennoch von einerley Art sind.

Was für eine Unveränderlichkeit man sich endlich an den Engeln auch immer vorstellt; so können sie doch Gedanken und Bewegungen haben, die sie vorher nicht hatten; und sie erschöpfen ihre ganze Fähigkeit zu lieben und zu erkennen nicht durch eine einzige Handlung.

lung. Wenn man sich also von der Unveränderlichkeit Gottes einen Begrif machen will; so darf man nur alle Vorstellungen von der Veränderlichkeit der Geschöpfe davon absondern. Sein Wesen ist keiner Veränderung fähig. Es erhält weder eine Vermehrung, noch eine Verminderung, noch auch eine Verschiedenheit der Vollkommenheit; weil, da es vollkommen ist, es weder etwas neues erlangen, noch von dem, was es hat, etwas verlieren kann. In Gott ist weder eine Folge, noch ein Streit der Gedanken. Er denkt allezeit an dieselben Sachen, und fasset alles mit einem einzigen und unveränderlichen Gedanken. Sein Wille ist eben so beständig, als sein Verstand. Er liebt allezeit dieselben Dinge, und in demselben Grade, und vermittelst derselben Handlung. Endlich thut er allezeit dasselbe; weil seine Wirkung nichts anders ist, als der Wille, den er hat, daß die Sachen geschehen, und weil sein Wille sein Wesen und seine Substanz ist. Darum spricht er bey dem Malachias: *Ego enim Dominus, et non mutor.* Malach. 3, 6. Und wenn der königliche Prophet diese Unveränderlichkeit anbethet, so spricht er: *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.* Ps. 101, 28.

Die Wirkungen der Verrichtungen Gottes können zeitlich seyn; aber sein Thun ist ewig 1); Sie können veränderlich seyn; aber sein Thun ist unveränderlich. Gott verändert alles; aber in sich selbst ändert er sich nicht. Er weis zu wirken, spricht der heil. Augustinus, ohne aufzuhören, in Ruhe zu seyn, und

1) *Aug. Conf. lib. 1.*

vermöge eines ewigen Rathschlusses neue Werke hervorzubringen 1).

F. Hat die Schöpfung der Welt bey Gott keine Veränderung hervorgebracht?

A. Nein, spricht der heil. Augustinus, weil derselbe ewige Wille Gottes gemacht hat, daß die erschaffnen Dinge während einer Ewigkeit nicht gewesen sind, und angefangen haben in einer gewissen Zeit zu seyn 2).

F. Welche Folgerung soll man aus dieser Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes ziehen?

A. 1. Daß wir uns einzig und allein an Gott halten sollen; weil wir nur an Gott eine feste und dauerhafte Stütze finden können, indem alles übrige veränderlich und vergänglich ist. Der Strohm der Welt reißt es wider unsern Willen mit sich fort, und es kann uns nichts davon übrig bleiben, als das Mißvergnügen es geliebt zu haben.

2. Daß wir die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in tiefster Demuth verehren und anbethen sollen,

1) Novit (Deus) quiescens agere, et agens quiescere. Potest ad opus novum, non novum, sed sempiternum adhibere consilium. *Aug. lib.* 21. *de civit. Dei. c.* 17.

2) Invenis Deum meum, Deum aeternum non aliqua nova voluntate condidisse creaturam, nec scientiam eius transitorium aliquid pati. *S. Aug. lib.* 12. *Conf. c.* 15.

In Deo non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et, ut prius non essent, regit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. *Aug. l.* 12. *de civit. Dei. c.* 17.

len, indem wir unsere Veränderlichkeit und die Unbeständigkeit unserer Gedanken, unsers Gemüths und unsers Zustandes betrachten; und daß wir unsere ganze Hülfe und Stütze in der unveränderlichen Liebe Gottes zu seinen Auserwählten suchen sollen.

3. Daß wir den seligen Zustand brünstig wünschen sollen, der uns ist versprochen worden, wo wir der Unveränderlichkeit Gottes gewissermassen werden theilhaftig, und unsere Leiber auf immerdar mit einer unveränderlichen Unverweslichkeit bekleidet werden; wo wir Gott mit einem ewigen Blicke sehen, wo wir ihn mit einer Liebe, die niemals ein Ende nehmen wird, lieben; und wo wir von den unruhigen Gedanken und Bewegungen, die uns in diesem Leben ermüden, werden befreyet werden.

4. Daß wir selbst in diesem Leben nach einer gleichen und einförmigen Gottesfurcht trachten sollen, indem wir uns über unsere ungleichen Gemüthsbeschaffenheiten erheben, und das, was wir thun, ganz ruhig und gelassen vollbringen, welche Unruhe wir in uns auch immer verspüren. Und auf diese Art sollen wir Gott ähnlich zu werden suchen, und so sollen wir seine Unveränderlichkeit in diesem Leben ehren.

Das V. Capitel.

Von der Unsterblichkeit und Ewigkeit Gottes.

Frag. Wie muß man sich die Ewigkeit Gottes vorstellen?

Antwort. Man muß sie sich in Absicht auf das zeitliche Daseyn der Geschöpfe vorstellen, welches in zweyerley besteht.

Zum ersten darinnen, daß wir nicht immer gewesen sind, und daß es keine Geschöpfe giebt, vor deren Seyn nicht eine Ewigkeit von Nichtseyn hergegangen wäre. Denn ein iedes Geschöpf hat angefangen, und alles, was angefangen hat zu seyn, hat eine Ewigkeit vor sich gehabt, in welcher es nicht war. Vor Gott aber geht kein Nichtseyn her. Er ist allzeit gewesen, was er ist, und was er seyn wird.

Zum andern darinnen, daß wir auch selbst zu der Zeit, da wir sind, nur einen kleinen Theil unsers Lebens und unsers Seyns auf einmal besitzen; denn wir leben nur durch das Denken und durch die Liebe. Nun haben wir aber zu einer ieden Zeit nur einen kleinen Theil von unsern Gedanken und von unserer Liebe. Und wie viele von unsern Gedanken giebt es nicht, die verschwunden sind, und welche wir nicht mehr haben? Wie viele von unsern Kenntnissen sind erloschen? Wie viele von unsern Neigungen und Willensmeynungen sind verschwunden? Wie viele werden wir in Zukunft haben, die wir iezt noch nicht haben? Und wie weit sind nicht die wenigen Gedanken und Willensmeynungen, die wir ietzo haben, von den vielen Gedanken und Willensmeynungen entfernt, die bereits durch unsern Verstand und unser Herz gegangen sind, und nach und nach noch durch sie gehen werden? Nun sind aber alle diese Veränderungen, die wir verspüren, lauter Todesarten, weil wir aufhören zu seyn, was wir gewesen sind; und lauter neue Leben, weil wir anfangen auf eine Art

zu leben, wie wir vorhero nicht lebten. Das eine und das andere ist der Ewigkeit Gottes zuwider, welcher in keinem Stücke weder Anfang noch Ende hat; und deswegen vergeht keine von seinen Kenntnissen und keiner von seinen Willen, und er wird niemals welche haben, die er nicht gegenwärtig hätte. In Ansehung seiner ist weder etwas vergangen, noch etwas zukünftig. Er ist alles, was er gewesen, und was er seyn wird. Es ist ein ewiges Gegenwärtiges. Er besizt sein ganzes Seyn auf einmal, und ohne Zeitfolge.

Die auf einander folgenden Zeiten und Geschöpfe fliessen vor dieser unbeweglichen Ewigkeit hin, welche die vergängliche Dauer aller zeitlichen Dinge in sich begreift. Denn Gott sieht in seiner unveränderlichen Ewigkeit auf eine unveränderliche Art und Weise alle verschiedene Dinge, die den Geschöpfen begegnen. Er sieht sie allzeit in allen ihren verschiedenen Zuständen. Und obgleich diese Zustände in Ansehung ihrer auf einander folgen; so folgen sie doch in Ansehung Gottes nicht auf einander, weil er sie alle mit einem Blicke siehet. Deswegen hat der heil. Gregorius der Grosse gesagt, so geschwind die Zeiten und Jahre auch immer vergehen; so sind sie doch in der Ewigkeit auf eine unbegreifliche Art fest und dauerhaft.

F. Was für eine Folgerung sollen wir für uns aus dieser Ewigkeit Gottes ziehen?

A. Man soll eine allgemeine Folgerung der Nichtigkeit der Geschöpfe daraus ziehen, die nicht mehr sind, was sie gewesen, und noch nicht sind, was sie seyn werden, und welche nur ihr gegenwärtiges Seyn haben, das in sehr wenigem bestehet; welches uns verbindet,

bindet, uns unter das ewige und unveränderliche Wesen zu demüthigen. 1)

2. Wir sollen nach dieser Ewigkeit auf die Art trachten, wie wir sie werden besitzen können. Nun werden sie aber die Seligen auf eine gewisse Art besitzen, weil das Anschauen und die Liebe Gottes, die ihre Seligkeit ausmachen werden, weder einer Abwechselung, noch Veränderung unterworfen seyn werden. Deswegen heißt es, sie werden Gott in alle Ewigkeit loben. In dem himmlischen Jerusalem wird keine Nacht seyn; man wird in demselben weder des Scheins der Lampen, noch der Sonne nöthig haben, weil Gott der Herr seine Einwohner erleuchten wird a).

Das VI. Capitel.

Wie man sich die Fülle des Seyns Gottes, seine Nothwendigkeit und seine Unabhängigkeit vorstellen muß.

Frag. Wie muß man es verstehen, daß Gott die Fülle des Seyns ist?

A. Man

1) In Deo nec praeterita nec futura reperiri queunt, sed cuncta mutabilia immutabiliter durant, et quae in seipsis simul existere non possunt, illi simul omnia assistunt, nihilque in illo praeterit, quod transit, quia in aeternitate eius modo quodam incomprehensibili, cuncta volumine saeculorum transeuntia manent, currentia stant. *Greg. Moral. lib.* 20. *cap.* 23.

a) In saecula saeculorum laudabunt te. *Ps.* 23, 5.
Et nox ultra non erit, et non egebunt lumine lucernae, neque luminis solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos. Offenb. 22, 5.

Antw. Man muß es so verstehen, daß sich alles, was in den Geschöpfen angetroffen wird, in Gott befindet; und daß alles, was in ihnen auf eine eingeschränkte Art ist, in Gott nicht eingeschränkt und ohne Maaß ist. Wir erkennen und wissen etwas; Gott kennet und weis alles. Wir erkennen in einem gewissen Grade der Klarheit; Gott erkennet mit einer unendlichen Klarheit. Wir sind in einer gewissen Zeit; Gott ist in aller Ewigkeit. Die Menschen und die Engel haben nur ein gewisses Maaß von Weisheit, Gerechtigkeit und Macht; Gott hat eine uneingeschränkte Weisheit, Gerechtigkeit und Macht. Sie wirken und sind nur in einem gewissen Raume; Gott wirket und ist allenthalben. Es ist also die Fülle des Seyns Gottes nichts anders, als seine Unendlichkeit.

Das Nichtseyn eines ieden Geschöpfs erstreckt sich viel weiter, als sein Seyn. Denn da es nur ein eingeschränktes Seyn besizt; so giebt es unzählige Grade des Seyns, die es nicht besizt. Von was für einem weit grössern Umfange ist nicht das, was wir nicht wissen, als das, was wir wissen? Wie weit übertrift nicht dasienige, was wir nicht können, das, was wir können? Aber Gott ist ein Seyn und Wesen, das kein Nichtseyn hat; weil er alles ist. Man kann nicht sagen, was er nicht ist, ohne daß die Ausdrücke eine Unvollkommenheit anzeigen. So sagen wir, daß er kein Körper ist; weil dieser Ausdruck sein Seyn einschränken würde, indem ein ieder Körper, und ein ieder Theil des Körpers eingeschränkt ist.

F. Welche Folgerung sollen wir aus diesem Begriffe von der Fülle des Seyns Gottes ziehen?

A.

A. 1. Daß es eine sehr grosse Thorheit ist, sich an eingeschränkte Geschöpfe zu hängen, da wir zu dem Besitze des unendlichen Wesens berufen sind, welches alles, was sie wirkliches haben, in sich fasset, und unendlich weit übertrift. Dieses heißt, mit einem Tropfen Wasser zufrieden seyn, wenn der ganze Ocean zu unsern Diensten stehet.

2. Daß, da Gott alles in sich selbst besizt, wir weder zu seinem Glücke, noch zu seiner Ehre etwas hinzusetzen können. Es hilft also alle Ehre, die wir ihm erweisen, nur uns etwas, weil wir dadurch die Gerechtigkeit ausüben; sie sezt aber zur Ehre und zum Nutzen Gottes nicht das geringste hinzu.

F. Wie ist es zu verstehen, daß Gott ein nothwendiges Seyn oder Wesen ist?

A. Es ist so zu verstehen, daß das Geschöpf kein Recht zu dem Seyn hat; daß es sich dasselbe nicht hat geben können, und daß es wieder in das Nichts zurückfallen könnte, wenn Gott einen Augenblick aufhörte es zu erhalten. Es ist hingegen unmöglich, daß Gott nicht wäre, daß er nicht allzeit gewesen wäre, und daß er aufhörte zu seyn. Sein Wesen erfordert es, allzeit zu seyn; nichts kann ihn zernichten, weil er allmächtig ist. Ein iedes Geschöpf rührt von ihm her; es rührt aber nicht nothwendig von ihm her, und es würde auch nicht seyn können, weil er es nicht würde haben erschaffen können. Gott ist hingegen nothwendig alles, was er ist, und kann nicht anders seyn, als er ist.

F. Was soll diese Wahrheit in uns wirken?

A. Wir

A. Wir sollen einsehen, daß, da wir kein Recht zum Seyn haben, und es beständig von der göttlichen Güte erhalten, wir folglich verbunden sind, das Seyn, das er uns giebt, einzig und allein für Gott anzuwenden, weil er es uns nur deswegen giebt.

F. Wie muß man sich die Unabhängigkeit Gottes vorstellen?

A. Man muß sich vorstellen, daß, an statt daß die Menschen schlechterdings von Gott abhängen, um zu seyn, was sie sind; daß sie ihr Glück ausser sich suchen sollen; und daß sie in Ansehung des Leibes von sehr vielen Geschöpfen abhängen, um zu bleiben, was sie sind; von der Erde, um von ihr getragen zu werden; von der Luft, um Athem zu holen; von den Nahrungsmitteln, um den Abgang ihres Leibes zu ersetzen; von unzähligen Hülfsmitteln, um sich wider die Ungemächlichkeit der Witterung zu schützen; Gott hingegen schlechterdings unabhängig ist. Er hat das Seyn von niemandem. Er hat nicht nöthig, daß man es ihm erhält, weil er nothwendig da ist. Er findet in sich selbst alles. Er bedarf keines Geschöpfes. Und wenn er haben will, daß sie ihm einige Ehre erweisen sollen; so will er es zu ihrem, und nicht zu seinem Besten. Seine Glückseligkeit ist ganz in ihm selbst eingeschlossen, und hängt von nichts ausser ihm ab. Es kann ihm niemand etwas geben, weil ihm alles angehört.

F. Welche Lehren sollen wir aus der Unabhängigkeit Gottes ziehen?

A. Wir sollen daraus den Schluß machen, daß die Unabhängigkeit nur Gott zukömmt; und daß, weil sie dem Geschöpfe nicht zukommen kann, nichts

unbilli-

unbilliger ist, als das Verlangen nach der Unabhängigkeit, und daß sich also für uns nichts besser, als der Zustand der Abhängigkeit, schickt.

Daß wir diese Abhängigkeit, nicht nur als Geschöpfe, sondern auch als Sünder, lieben sollen. Denn weil sich der erste Mensch durch das Verlangen nach der Unabhängigkeit ins Verderben gestürzt, und diese unglückliche Neigung allen seinen Kindern eingeflößt hat; so hat Gott gewollt, daß die Menschen von dieser tiefen Wunde, die ihnen ist geschlagen worden, nicht anders könnten geheilet werden, als durch die Liebe und Ausübung einer Abhängigkeit, die weit grösser ist, als diejenige, zu welcher der unschuldige Mensch würde seyn verbunden gewesen. Denn vor der Sünde würde der Mensch nur von Gott abgehangen haben; er hätte nur von ihm Gesetze bekommen; weil er vermöge des Lichtes, mit welchem sein Verstand angefüllet war, seinen Willen ohne Mühe würde eingesehen haben. Nachdem aber der Verstand des Menschen durch die Sünde ist verdunkelt worden; so hat Gott gewollt, daß ihm sein Wille durch andere Menschen bekannt gemacht würde, und daß die Macht und Gewalt, die er hat, allen Menschen zu befehlen, von einigen dieser Menschen selbst ausgeübt würde, um sie zur Unterwerfung zu nöthigen, und ihrer Liebe zur Unabhängigkeit Einhalt zu thun. Man muß also dieses Gesetz seiner Gerechtigkeit lieben, und alle Abhängigkeiten, die er uns auferlegt, als Mittel, die sich für unsern Stolz schicken, in Demuth annehmen.

Ob wir nun aber gleich auf die Art, wie es Gott haben will, gern von den Geschöpfen abhängen sollen;

so

so sollen wir uns doch hüten, auf eine Art, die Gott mißbilliget, von ihnen abzuhängen. Es verbindet uns also die Ehrerbiethung, die wir gegen die Unabhängigkeit Gottes haben sollen, nicht nur, uns denen zu unterwerfen, welchen wir uns nach seinem Verlangen unterwerfen sollen; sondern auch alle menschliche Abhängigkeiten aufzuheben, welche diejenige, die wir gegen Gott haben sollen, vermindern würde.

Das VII. Capitel.

Wie man sich vorstellen soll, daß Gott die Wahrheit, die Weisheit, die Gerechtigkeit und das Licht ist.

Frag. Ist etwas daran gelegen, zu wissen, in welchem Verstande Gott die Wahrheit, die Weisheit, die Gerechtigkeit und das Licht ist?

Antwort. Ja, weil dieses die geistlichsten Vorstellungen, und solche sind, die von den körperlichen Vorstellungen, die wir von Gott haben könnten, am weitesten entfernt, und der Gegenstand der reinesten, uneigennützigsten und geistlichsten Liebe, die wir zu ihm tragen können, sind. Es ist zu befürchten, wir möchten, wenn wir uns Gott unter körperlichen Bildern vorstellten, dergleichen das Bild eines unendlichen Lichtes ist, einen Götzen aus ihm machen, indem wir glaubten, er wäre diesen Bildern ähnlich. 1) Das hat man aber

a) Et quidquid tibi corporeae similitudinis occurrit, abige, abnue, nega, respue, abjice, fuge. *Aug. Epist.* 120. n. 13.

nicht zu befürchten, wenn man sich ihn als **Wahrheit**, als **Weisheit**, und als **Gerechtigkeit** vorstellt, weil diese Vorstellungen nichts körperliches an sich haben, ob sie gleich in Ansehung der Art und Weise, wie wir sie uns vorstellen, von dem, was Gott ist, unendlich unterschieden sind.

F. Wie ist es zu verstehen, daß Gott die Wahrheit ist?

A. Man muß sich zum ersten vorstellen, daß Gott alle Geschöpfe nach seinen Vorstellungen gemacht hat, und daß also, weil diese Vorstellungen, die das Wesen Gottes selbst sind, das Muster der Geschöpfe sind, ihre Wahrheit von der Uebereinstimmung mit diesen Vorstellungen abhängt, wie die Wahrheit des Werks eines Werkmeisters von der Uebereinstimmung mit der Vorstellung dieses Werkmeisters abhängt; und diese Vorstellungen Gottes sind folglich die erste und wesentliche Wahrheit aller Dinge.

2. Man muß sich vorstellen, daß eine iede Wahrheit, es sey welche es wolle, Gott bekannt, und vermöge der Vorstellung, die er davon hat, von Ewigkeit her in Gott ist. Da nun diese Vorstellung Gott selbst ist; so folgt hieraus, daß Gott die Wahrheit, und daß die Wahrheit Gott ist.

F. Sagt nicht der heil. Augustinus, da die mathematischen Wahrheiten, (als eine iede Zahl ist entweder gleich oder ungleich, die drey Winkel eines ieden Dreyecks sind den beyden rechten Winkeln gleich,) ewig und unveränderlich wären; so wären sie Gott selbst; und wer also diese mathematischen Wahrheiten kennete, der kenne Gott?

A. Diese

A. Diese Lehre würde sehr grosse Erläuterungen nöthig haben; es ist aber gnug, wenn man weis, daß die Vorstellungen, die Gott von diesen mathematischen Wahrheiten hat, Gott selbst sind, diese Wahrheiten mögen entweder von diesen Vorstellungen unterschieden, oder mit ihnen einerley seyn.

F. Wie ist es zu verstehen, wenn gesagt wird, man sähe in der Wahrheit alle Dinge?

A. Es ist auch dieses eine schwere Lehre, und nicht nöthig, sie einzusehen. Es ist gnug, zu wissen, daß, wenn wir uns etwas wahres vorstellen, Gott unsern Verstand erleuchten, und in demselben ein gewisses Licht hervorbringen muß, das ihn überzeugt, und von der Wahrheit dessen, was ihm vorgelegt wird, überführt.

F. Soll man dieses auf alle Wahrheiten, auch so gar auf die natürlichen ausdehnen?

A. Der heil. Augustinus scheint es gethan zu haben; wenigstens ist aber so viel gewiß, daß die Wahrheiten des ewigen Gesetzes den Menschen nur in so fern bekannt sind, als sie ihnen Gott offenbahret, indem er ihren Verstand erleuchtet. Deswegen bitten wir Gott so oft in Gebethen, die aus der Schrift genommen sind, daß er uns sein Gesez bekannt machen, 1) seine Gebote nicht vor uns verhölen, und unsere Augen, seine Wunder zu betrachten, erleuchten wolle; und wir geben dadurch zu erkennen, daß wir nur vermittelst des göttlichen Lichts, und nicht aus eigenen Kräften, zur Kenntniß dieses Gesetzes gelangen.

F. Welche Folgerung sollen wir daraus, daß Gott die Wahrheit ist, ziehen?

1) Ps. 118.

A. 1. Daß eine iede Lügen, weil sie dem, was Gott erkennt, zuwider ist, dem göttlichen Wesen zuwider ist, weil diese Kenntniß der Wahrheit Gott selbst ist.

2. Daß die Wahrheit lieben, Gott lieben heißt, weil es das, was Gott urtheilt und kennt, lieben heißt.

3. Daß wir uns gar sehr hüten sollen, unsere Ruhe und unser Glück von der Lügen abhängen zu lassen; weil die Lügen zu Grunde gehen muß, und Gott nicht einmal zulassen wird, daß wir uns allzeit mit Fleiß betrügen. Er wird uns die Augen aufthun, um entweder die Wahrheit deutlich einzusehen, wenn wir sie geliebet haben, oder von der Wahrheit verdammt zu werden, wenn wir sie verachtet haben. Wenn also denen, welche die Lügen geliebt haben, die Augen werden aufgethan seyn; so wird ihnen weiter nichts, als eine ewige Verzweifelung übrig bleiben, die von der ewigen Beraubung der Wahrheit, welche Gott selbst ist, herrühret.

F. Wie hat man es sich vorzustellen, daß Gott die Weisheit ist?

A. Den Werth aller Dinge einsehen, und sie nach ihrem Werth schätzen, indem man die bessere den schlechtern vorzieht; eine iede Sache auf eine schickliche Art einrichten, und die Mittel erwählen, die am geschicktesten sind, seinen Zweck zu erreichen, ist dasienige, was wir uns unter dem Worte Weisheit vorstellen. Nun kömmt aber alles dieses Gott vollkommen zu. Er kennet den Werth aller Dinge. Er ordnet und richtet alles nach einem bewundernswürdigen Verhältnisse ein. Er führet alle Dinge durch unbegreifliche We-

ge

ge zu dem Zwecke, den er sich vorgesezt hat: 1) Die Weisheit streckt sich gewaltig von einem Ende bis zum andern, und ordnet alle Dinge lieblich. Da nun also die Kenntniß, die Gott von dem Werthe einer ieden Sache, von der Ordnung, in welcher sie seyn soll, und von dem Verhältnisse, das sie mit seinem Zwecke hat, Gott selbst ist; so sagt man recht, daß Gott die Weisheit selbst ist.

F. Wie kann der Mensch dieser Weisheit theilhaftig werden?

A. Durch die Wissenschaft und Liebe. Denn, wenn er weise seyn will; so muß er wissen, was Gott von den Sachen urtheilt. Es muß ihm der Werth, die Stelle, und die Ordnung, die er ihnen giebt, bekannt seyn. Er muß wissen, in was für einem Verhältnisse sie mit ihrem Zwecke, welcher Gott selbst ist, stehen, und seine Handlungen und seine Liebe nach dieser Wissenschaft einrichten. Deswegen nennet man denienigen weise, der die Sachen nach dem, was sie sind, kennet und liebet; der die vortreflichern den geringern, die Seele dem Leibe, die Ewigkeit der Zeit, und die unvergänglichen Dinge den vergänglichen vorzieht; der die Mittel erwählt, welche am dienlichsten sind, zu Gott zu kommen, und der sich mit einem Worte bey der Führung des Lebens nach den Regeln der Weisheit, das heißt, nach den Urtheilen, die Gott davon fället, richtet. Das Gegentheil hiervon nennet die Schrift Thorheit, albernes Wesen, Kindheit, und Schwachheit des Verstandes.

a) Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disposuit omnia suaviter. Weish. 8, 1.

F. Wie muß man es sich vorstellen, daß Gott die Gerechtigkeit ist?

A. Die Kenntniß, die Gott von dem, was das vernünftige Geschöpf ihm schuldig ist; von dem, was es den übrigen Geschöpfen in Absicht auf sich schuldig ist; und von dem, was es verdient, wenn es die ihm vorgeschriebene Ordnung verläßt, hat, ist zu gleicher Zeit das ewige Gesetz, welches diese Pflichten vorschreibt, und die ewige Gerechtigkeit, die sie billiget. Die Gerechtigkeit wissen und kennen, heißt also wissen, was Gott den Menschen vorschreibt. Die Gerechtigkeit lieben, heißt seine Gebote und Verordnungen lieben, und diese Gebote sind an sich selbst recht und billig. Deswegen spricht die Schrift, Gottes Urtheile sind an sich selbst wahr und recht 1).

Es heißt also die Kenntniß, die Gott von einer ieden Sache hat, **Wahrheit**. Seine Kenntniß von dem Werthe, der Ordnung, und dem Verhältnisse einer ieden Sache, heißt **Weisheit**. Seine Kenntniß von den Pflichten der Geschöpfe, und die Vorschrift derselben, oder seine Kenntniß von dem, was die Geschöpfe mit ihren Handlungen verdienen, heißt **Gerechtigkeit**.

F. Läuft denn eine iede Sünde zu gleicher Zeit wider die Wahrheit, die Weisheit, und die Gerechtigkeit Gottes?

A. Ja; denn eine iede Sünde gründet sich auf ein falsches Urtheil, daß das, was man thut, recht ist, welches wider die Wahrheit ist. Durch eine iede Sünde ziehet man das, was weniger schätzbar ist, dem schätzba-

rern

1) Justificata in semetipsa. Ps. 18, 10.

rern vor, welches wider die Weisheit ist. Durch eine iede Sünde verlezt man eine Pflicht, zu welcher uns Gott verbindet, welches wider die Gerechtigkeit ist. Deswegen legt die Schrift ohne Unterschied den Sündern die Namen der Unwissenden, der Lügner, der Thoren und der Ungerechten bey.

F. In welchem Verstande nennet die Schrift Gott Licht?

A. Sie giebt uns zu erkennen, daß Gott an sich selbst, und in Absicht auf uns, Licht ist. Gott ist an sich selbst Licht, weil in ihm keine Finsterniß, keine Unwissenheit, kein Irrthum, und ihm nichts verborgen ist. Er ist in Ansehung unser Licht; weil wir durch ihn, und vermittelst des Eindrucks, den er in uns macht, alle Wahrheiten, und vornehmlich diejenigen, die uns zur Seligkeit führen, einsehen.

F. Welche Folgerung soll man aus der Betrachtung Gottes als Wahrheit, als Weisheit, als Gerechtigkeit und als Licht ziehen?

A. Man soll daraus den Schluß machen, daß da die Güte unserer Handlungen von ihrer Uebereinstimmung mit der Wahrheit, der Weisheit, der Gerechtigkeit, und dem Lichte Gottes abhängt, man auf diese Wahrheit, diese Weisheit, diese Gerechtigkeit und dieses Licht beständig aufmerksam seyn muß. Wir müssen sie bey allen unsern Handlungen zu Rathe ziehen, und Gott oftmals um ihre Kenntniß und Liebe bitten. Das thut auch die Kirche in ihren Gebethen, wenn sie den Psalm hersagt, *Beati immaculati*, Ps. 118, 1. Sie schreibet es alle Tage den Geistlichen vor, und es soll die Gläubigen ermuntern, ein gleiches zu thun, ent-

weder durch dieses Gebeth, oder durch andere, die eben so gut sind, weil sie die Kenntniß und Liebe des göttlichen Gesetzes eben so nöthig haben.

Ausser dem sollen wir hieraus den Schluß machen, daß, welche menschliche und natürliche Einsichten wir auch immer haben, wir dennoch blind sind, wenn wir nicht von dem göttlichen Lichte erleuchtet werden.

Das VIII. Capitel.

Von der Reinigkeit und Heiligkeit Gottes.

Frag. Ist es nöthig zu wissen, was die Heiligkeit und Reinigkeit Gottes ist?

Antwort. Da uns befohlen ist, heilig zu seyn, weil Gott heilig ist 1); so ist es nöthig, zu wissen, was heilig seyn heißt, und warum Gott, der sich selbst zum Muster der Heiligkeit vorstellt, heilig genennet wird.

F. Was ist also die Heiligkeit Gottes?

A. Gottes Heiligkeit ist eine Absonderung und ein Haß alles dessen, was gottlos, verderbt und weltlich ist. In diesem Verstande schreibet man sie Gott zu, weil sein Wesen von allem Verderben gar sehr abgesondert ist. Denn ein verständiges Wesen kann nur durch die Liebe einer Sache, die sich nicht für dasselbe schickt, verderbt und unrein werden. Nun liebet aber Gott nichts, das sich nicht für ihn schickte, weil er nur sich selbst liebet, und sich alles als auf die höchste Vollkommenheit beziehet.

Gott

1) Sancti estote, quia ego sanctus sum. 3. Mos. 11, 44.

Gott kann nicht nur keine Vermischung irgend einer andern Liebe in sich leiden; sondern er kann sie auch in keinem andern Wesen leiden, ohne sie zu strafen; er verwirft sie überall, wo sie ist. Gott ist selbst vermöge seines Wesens ein Feind von der sinnlichen Lust und Begierde, die alles um ihrer selbst willen thut; er kann nicht umhin, sie zu mißbilligen und zu strafen. Seine Abneigung gegen die Unordnung ist so groß, daß sie unleidlich ist. Gott muß die sinnliche Lust aus der Seele hinaus treiben, oder sich von ihr trennen. Er kann nicht die geringste Befleckung der Eigenliebe an der ewigen Glückseligkeit Theil nehmen lassen, und deswegen wird niemand dazu gelangen, der nicht vollkommen von ihr gereinigt ist.

F. Welches sind die größten Kennzeichen des Hasses, den Gott gegen die Sünde trägt?

A. Es giebt deren vornehmlich drey, die insgesammt unbegreiflich sind. Das erste ist die Bestrafung der dem Ansehen nach so geringen Sünde des ersten Menschen, welche Gott nicht nur in der Person Adams und Evens, sondern auch in der Person aller ihrer Nachkommen straft; eine Strafe, welche die schreckliche Menge Uebel in sich faßt, die die sündigen Menschen bishero gedrückt haben, und auch in Zukunft zu allen Zeiten drücken werden.

Das andere ist das Lösegeld, das Gott verlangt hat, die Menschen von ihren Sünden zu befreyen, welches der Tod seines Sohnes ist. Denn sein Haß gegen die Sünde muß gar sehr unbegreiflich gewesen seyn, weil er ein unendliches Lösegeld dafür verlangt hat.

Das dritte bestehet in den schrecklichen Strafen, die er an den Verdammten in alle Ewigkeit ausüben wird; welches zu erkennen giebt, daß Gottes Heiligkeit von den Sünden unendlich weit entfernet ist, weil sie die Sünder unendliche Strafen leiden läßt.

F. Wozu verbindet uns Gottes Heiligkeit?

A. Die sinnliche Lust und Begierde nebst allen ihren Wirkungen, so viel wir können, zu hassen und in uns zu zernichten; niemals anfzuhören, sie auszurotten und zu bestreiten, weil Gott niemals aufhört, sie zu hassen und zu verdammen.

In Betrachtung unserer Unwürdigkeit, welche sich auf die Unreinigkeit unsers Herzens gründet, uns vor der unendlichen Heiligkeit Gottes zu demüthigen.

In Betrachtung der allerhöchsten Reinigkeit Gottes, die nicht die geringste Befleckung leiden kann, auf die geringsten Fehler Acht zu haben.

Uns zu scheuen, wenn wir in den Kirchen sind, wenn wir uns bey den heiligen Sacramenten einfinden, und wenn wir eine gottesdienstliche Handlung verrichten. Denn wir sollen besonders bey diesen Gelegenheiten von der Heiligkeit Gottes gerührt werden.

Deswegen rief der Erzvater Jacob, als er an einem Orte, welcher Bethel hieß, ein Gesicht der Engel gehabt hatte, und von einer ehrerbiethigen Furcht überfallen wurde, aus: Wie schrecklich ist dieser Ort 1)! und die griechische Kirche legt denen, die zum Abendmahle gehen, ein Gebeth in den Mund, welches also lautet: **Reibe mich nicht in einem verzehrenden Feuer auf**; welches aus folgenden Worten des heil. Pau-

1) Quam terribilis est locus iste! 1. Mos. 28, 17.

Paulus, die aus dem 4. Capitel des 5. B. Mose entlehnet sind, genommen ist: **Denn unser Gott ist ein verzehrend Feuer** 1).

Das IX. Capitel.

Von der Güte und Barmherzigkeit Gottes.

Frag. Was muß man sich unter der Güte Gottes vorstellen?

Antwort. Man muß sich zum ersten die unendliche Vollkommenheit Gottes vorstellen, die ihn an sich selbst höchst gut und vollkommen macht.

2. Daß sich dieses vollkommene Gut dergestalt für den Menschen schickt, und sein Verlangen so erfüllen, und ihn so glücklich machen kann, daß die Seele, die es besizt, eine unbegreifliche Fülle von Gütern darinnen finden wird; iedoch so, daß, ob sie gleich mit dem, was sie davon besizt, vollkommen zufrieden ist, sie dennoch deutlich einsehen wird, daß dieses unendliche Gut ihre Fähigkeit unendlich weit übersteigt, und auf eine unendlich weit vollkommnere Art kann besessen werden.

3. Man muß sich vorstellen, daß dieses unendliche Gut, ob es gleich an sich selbst hinlänglich ist, und von keiner andern erschaffenen Sache abhängt, sich dennoch äusserlich den Geschöpfen hat mittheilen wollen.

F. Was kann uns behülflich seyn, uns die Güte Gottes vorzustellen?

A. Alles, was wir in der Welt sehen, kann uns von der Güte Gottes einen Begriff machen; weil Gott äusser-

1) Etenim Deus noster ignis consumens est. Hebr. 2, 29.

äusserlich nichts, als durch einen Ausfluß seiner Güte, hervorgebracht hat. Sie zeigt sich aber noch deutlicher in seiner Führung der vernünftigen Geschöpfe; in der Beziehung und Bestimmung ihres Seyns zu dem Besitze des allerhöchsten Glücks; in den Mitteln, die er ihnen, dazu zu gelangen, verschaft; und in der Bereitwilligkeit, sich ihnen auf eine unaussprechliche Art mitzutheilen, wenn sie nur seiner Gnade keine Hindernisse in den Weg legen, und ihren Lauf durch ihre Treulosigkeit nicht unterbrechen. 1).

F. Wie kann man die Güte Gottes damit, daß er alles um sein selbst willen thut, vereinigen; denn Salomo sagt ausdrücklich, **Gott hat alles um sein selbst willen gemacht** 2)?

A. Gott ziehet die Sachen nicht auf sich, um einigen Nutzen und Vortheil davon zu haben; sondern er ziehet sie auf sich, weil er der Zweck, die Vollkommenheit und das Glück seiner Geschöpfe ist, und weil sie nur unordentlich, schlecht und unglücklich seyn können, wenn sie sich auf einen andern Zweck beziehen.

F. Was ist für ein Unterschied unter der Barmherzigkeit Gottes und seiner Güte, wenn sie in diesem lezten Verstande genommen wird?

A. Es

1) Ipsum bonum . . . ipsamet substantia sua, rebus omnibus, pro cuiusque captu, totius bonitatis suae radios effundit. His constiterunt omnes intellectiles ac intelligentes subsstantiae, et virtutes, et operationes; horum virtute sunt, vitamque habent sempiternam. *Dionys. de div. nom. c. 4. §. 1.*

2) Universa propter semetipsum operatus est Dominus. Sprichw. 16, 4.

A. Es ist dieser Unterschied, daß sich seine Güte ohne Unterschied über alle Geschöpfe, sie mögen unschuldig oder strafbar seyn, ausbreitet; aber die Barmherzigkeit ist eigentlich die Güte, die Gott an den Elenden und Sündern ausübet.

F. Uebet Gott seine Barmherzigkeit gegen die Auserwählten und die Verworfenen aus?

A. Ja; aber man nimmt sie weit leichter in Ansehung der Auserwählten wahr, die er aus einem Abgrunde von Elende herausreißt, und in alle Ewigkeit mit unendlichen Gütern überschütten wird. Es kostet hingegen mehr Mühe, sie in Ansehung der Verworfenen wahrzunehmen; weil man weis, daß er entschlossen ist, sie nach ihrem Tode in alle Ewigkeit die schrecklichen Wirkungen seiner ganzen Gerechtigkeit empfinden zu lassen, die sie uns selbst zu erkennen geben soll. Denn da eine iede Sünde die Hölle verdient; so sollten alle Verworfene bey einer ieden Sünde, die sie begehen, in die Hölle hinabgestürzet werden. Was hält also die Vollstreckung dieser Gerechtigkeit sonst zurück, als die Güte Gottes gegen sie? Diese Güte macht, daß er sie ihr ganzes Leben lang mit einer überaus grossen Geduld trägt: *In multa patientia*, spricht der heil. Paulus, 2. Cor. 6, 4; und daß er sie nicht nur duldet, sondern daß er ihnen auch unzählige innere und äussere Gnaden und Wohlthaten erzeigt, die sie nur wegen ihrer Bosheit mißbrauchen.

Die Menschen werden in dem Begriffe, den sie sich von dieser Güte machen sollen, dadurch irre gemacht, weil sie nicht begreifen können, wie Gott gut ist, indem er Geschöpfen Gnaden erweiset, wenn er

vorhersieht, daß sie sie mißbrauchen werden. Es muß aber der Glaube in diesem Stücke dasienige, was unserer Einsicht abgeht, ersetzen, und uns zu dem Bekenntnisse bringen, daß, gleichwie Gott gegen die aufrührischen Engel gütig gewesen ist, indem er ihnen das Seyn und die Gnaden, mit welchen er sie überhäufte, gegeben hat, ob er gleich vorhersah, daß sie sie mißbrauchen würden, er also auch gegen alle Verworfene gütig ist, ob er gleich vorhersieht, daß sie seine Gnaden gewiß mißbrauchen werden.

Man muß also, in Ansehung der Verworfenen, nur auf die Gnaden, die ihnen Gott erweiset, und auf ihre Unwürdigkeit, derselben theilhaftig zu werden, sehen; und der vorhergesehene üble Gebrauch soll den Begriff von der Güte Gottes, weder in Ansehung der Engel, noch in Ansehung der verworfenen Menschen, im geringsten vermindern.

F. Stellet man sich die Güte Gottes in Ansehung der Auserwählten nach ihrem ganzen Umfange vor?

A. Bey weitem nicht, weil wir nur einen sehr schwachen Begriff von den unbegreiflichen Gütern haben, die Gott in jenem Leben für sie aufbewahret; und weil wir uns auch die schreckliche Unwürdigkeit des sündlichen Zustandes, aus welchem er sie herausreißt, nur sehr schwach vorstellen. Denn wenn wir sie uns recht vorstellten; so würden wir erstaunen, daß Gott die Augen auf Geschöpfe wirft, die seiner Gnade so unwürdig sind; und wir würden mit David ausrufen: **Was ist der Mensch, um werth zu seyn, daß du an ihn**

ihn denkest; oder des Menschen Sohn, daß du ihn heimsuchest 1)?

F. Was für Gedanken soll die unendliche Grösse der göttlichen Güte, wenn man sie sich auf alle diese Arten vorstellt, in uns hervorbringen?

A. Die Fülle der Güter, die wir in Gott antreffen können, soll uns einen lebhaften Begriff von der Niederträchtigkeit unsers Herzens machen, das elenden Geschöpfen nachläuft, die es weder erfüllen, noch befriedigen können.

Ein ieder soll also mit dem heil. Anselmus zu sich sagen: Du kleines und enges Herz, warum läufst du so viel Gegenständen nach, um etwas zu suchen, womit du deine Seele und deinen Leib befriedigen könntest? Liebe das einzige Gut, das alle Güter in sich faßt; so wirst du gnug haben 2).

Es muß ein ieder mit dem heil. Augustinus zu sich sagen, eine Seele muß gar sehr geizig seyn, wenn sie an Gott nicht gnug hat. Der Wille des Menschen muß durch die Sünde schrecklich verderbt seyn, weil sie so wenig Geschmack an dem allerhöchsten Gute findet, das sie erfüllen und mit allerley Gütern überschütten kann. Der Leib ist gar sehr krank, wenn er allen Geschmack an den Nahrungsmitteln verlohren hat. Und die

1) Quid est homo, quod memor es eius? aut filius hominis, quoniam visitas eum? Ps. 8, 5.

2) Cur per multa vagaris, homuncio, quaerendo bona animae tuae, et corporis tui? Ama unum bonum, in quo sunt omnia bona, et sufficit. *Anselm. Prolog. c. 25.*

die Seele ist sehr krank, wenn sie an Gott keinen Geschmack findet 1).

Die Liebe Gottes ist die Empfindung der Güte Gottes; denn man kann nichts lieben, als weil es gut ist. Da also die Liebe Gottes das Leben der Seele ist; so lebet eine iede Seele, die an der Güte Gottes keinen Geschmack hat, und sie nicht empfindet, nicht, weil sie nicht liebet. Es ist wahr, dieser Geschmack und diese Empfindung können so geistig seyn, daß die Einbildungskraft keinen Theil daran hat; und alsdenn kann keine Empfindung wahrgenommen werden, weil der Geschmack der Seele ganz innerlich ist.

F. Ist es gut und nützlich, sich zu ermuntern, die Güte Gottes zu erkennen und zu loben?

A. Da nichts unsere Liebe mehr erwecken kann, als die Vorstellung der göttlichen Güte, und da die Liebe der vornehmste, oder vielmehr der einzige Dienst ist, den wir Gott erweisen können; so sollen wir uns alle Mühe geben, diese Vorstellung der Güte Gottes in uns zu erhalten, und sie immer lebendiger und stärker zu machen, um dasienige zu thun, was der Weise sagt: **Habet Empfindungen von dem Herrn, die sich für ihn schicken** 2). Die Empfindungen der Furcht sind nur in so fern gut, als sie uns zur Liebe führen; aber die Empfindungen der Liebe sind an sich selbst

1) Avare, an parum est tibi, si te impleat Deus? Deus si ad te veniat sine auro et argento, non vis illum? Quid ergo tibi de his, quae fecit Deus, sufficit, cui Deus ipse non sufficit. *Aug. Enarr.* 4. *in Psal.* 30, 5. 4. *p.* 163. *nov. Edit.*

2) Sentite de Domino in bonitate. Weish. 1, 1.

selbst gut. Auf diese Art will Gott geehrt werden. Wenn wir nur von der Güte Gottes nicht Anlaß nehmen, seine Gerechtigkeit zu vergessen; so können wir uns keinen zu grossen Begriff davon machen; weil wir allzeit sehr weit entfernt seyn werden, mit unsern Gedanken seine unendliche Grösse zu erreichen.

Vornehmlich muß man sich in Acht nehmen, daß man sich nicht einbilde, es gäbe eine Sünde, die grösser, als seine Barmherzigkeit, wäre. Man muß vielmehr glauben, es wären alle nur erdenkliche Sünden der Menschen, wenn sie mit dieser Barmherzigkeit verglichen würden, weit weniger, als ein Tropfen Wasser, in Vergleichung mit dem grossen Weltmeere. Und so sollen sie unsere Hoffnung und unser Vertrauen zu Gott nicht hindern, wenn er uns die Gnade erzeigt hat, daß wir von der Sünde ablassen, und uns ernstlich zu ihm bekehren.

F. Ist es wohl gegründet, wenn man in den geistreichen Büchern lieset, Gott wäre eine unerschöpfliche Quelle von Licht und Gnade, die allzeit bereit wäre, sich über die Menschen auszubreiten, wenn sie ihr keine Hinderniße in den Weg legten?

A. Ja; weil Gott wirklich alle Menschen mit seiner Gnade und seinem Lichte erfüllen würde, wenn sie ihr Herz nicht verstockten, wenn sie es nicht verschlössen, und sich nicht beständig von ihm entfernten; daß also die Menschen wirklich Schuld daran sind, wenn sie mit den Wirkungen der allgemeinen Güte Gottes, die niemanden ausnimmt, nicht erfüllet werden. Man muß aber auch zu gleicher Zeit sagen, daß es eine besondere Güte Gottes gegen seine Auserwählten giebt,

vermöge welcher er ihr Herz zerbricht und öffnet, ihren Willen zu sich lenket, und sie geschickt macht, seine Gnaden anzunehmen und zu empfangen.

Das X. Capitel.

Von der Geduld Gottes.

Frag. Was ist die Geduld Gottes?

Antwort. Sie ist nicht nur die Aufschiebung der Strafe der Bösen; sondern auch der Verzug der Wirkungen seiner Barmherzigkeit bis zu der Zeit, da es sich schickt, daß sie erscheinen.

F. Woher entsteht diese Geduld bey Gott?

A. Aus seiner Güte und Weisheit. Denn es geschieht aus Güte, daß er die Strafe der Bösen aufschiebt, und ihnen Zeit sich zu bekehren läßt; es geschieht aber auch aus Weisheit, daß er verzieht, um von den Bösen selbst verschiedene Vortheile zum Besten seiner Kirche und seiner Auserwählten zu erhalten; und diese beyden Zwecke sind einander nicht zuwider. Gott duldet die Bösen zum Besten der Guten; er läßt sie aber auch zu gleicher Zeit leiden, um ihnen Anlaß sich zu bekehren zu geben, ob er gleich weis, daß sie sich nicht bekehren werden, wie der Weise ausdrücklich sagt: **Du übest deine Gerichte stufenweise an ihnen aus, du giebst ihnen Gelegenheit Busse zu thun, ob dir gleich nicht unbekannt ist, daß ihr Volk ein böses Volk ist, daß es von Natur böse ist, und daß ihre böse Denkungsart niemals kann ge-**

ändert werden 1). Es ist dieses nur eine Fortsetzung von dem, was er im Anfange ebendieses Capitels sagt: Herr, wie gut ist dein Geist, und wie sanft ist er in seinem ganzen Verhalten? Deswegen züchtigest du die, so sich verirren, nach und nach; du machst ihnen die Fehler, die sie begehen, bekannt, und unterrichtest sie, damit, wenn sie von dem Bösen ablassen, sie an dich glauben 2). Es geschieht auch aus Weisheit, daß er gewisse Wirkungen der Barmherzigkeit aufschiebt, wie er die Ankunft Jesu Christi und seinen Tod bis zu gewissen Zeiten verschoben, die er zur Ausführung seiner Absichten für bequem gehalten hat.

F. Wie kann man sich einen Begriff von der Geduld Gottes machen?

A. Man muß sich die vielen Menschen vorstellen, die vor der Menschwerdung Jesu Christi gelebt haben, von welchen der Apostel sagt: Gott habe in den vergangenen Zeiten alle Völker auf ihren Wegen wandeln lassen 3); die vielen Heyden, Jüden, Ketzer, welche gewesen oder noch sind; die vielen bösen Christen,

1) Sed partibus judicans dabas locum poenitentiae, non ignorans, quoniam nequam est natio illorum, et natalis malitia ipsorum, et quoniam non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum. Weish. 12, 10.

2) O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus, ideoque eos, qui exerrant, partibus corripis, et, de quibus peccant, admones et alloqueris: ut relicta malitia credant in te, Domine. Weish. 12, 1.

3) Dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Apostelg. 14, 15.

die nicht aufhören, ihn durch ihre Sünden und durch ihre Undankbarkeit zu lästern; die Frechheit der Gotteslästerer, und aller derer, die heilige Dinge mißbrauchen; die Blindheit und den Stolz der Menschen, die Gott für nichts achten; die Unterdruckung vieler frommen Menschen, die unter der Verfolgung der Bösen seufzen. Alle diese Leute greifen Gott gerade zu an; denn eine iede Sünde greift seine Gerechtigkeit an. Er kann sie alle Augenblicke zernichten und verderben.

Indessen hat er ein wunderbares Stillschweigen beobachtet, und er beobachtet es auch noch. Er unterscheidet die Bösen äusserlich nicht von den Guten, sondern erzeigt ihnen, einige ausserordentliche Fälle ausgenommen, in diesem Leben dieselbe Güte. Den einen giebt er ein langes Leben und eine dauerhafte Gesundheit; den andern Reichthum und Macht in der Welt. Er schickt ihnen keine schrecklichern Plagen zu, als seinen treuesten Dienern. Er wartet ganz ruhig, bis die Zeit, die er ihnen bestimmt hat, verstrichen ist, bis sie ihre Ungerechtigkeiten vollbracht haben, und das Maaß ihrer Sünden voll ist. Er eilet nicht, seine Macht durch ausserordentliche Wunder zu zeigen. Er läßt alle Dinge in einer scheinbaren Unordnung und Verwirrung. Wenn er einige Fromme erhebt; so läßt er andere unter der Macht der Bösen erliegen. Wenn er seine Gerechtigkeit an einigen Gottlosen ausübt; so verbirgt er die Ursache dieser Wirkungen unter der Ungestraftheit vieler anderer, und unter gleichen Züchtigungen, welche er über Fromme ergehen läßt. Die Ungeduld der Menschen wünschet, daß er dieses tiefe Stillschweigen alle Augenblicke brechen möchte, die Bösen zu strafen,

und

und die Guten zu beschützen; er thut aber in diesem Stücke ihren Willen nicht. Er wartet, bis seine Zeit gekommen ist, und verbirgt diese Zeit dergestalt unter Begebenheiten, die ganz menschlich zu seyn scheinen, daß sie von dem gemeinen Haufen der Menschen nicht kann erkannt werden.

F. Zu welchem Ende hat Gott diese lange Geduld?

A. Zum ersten muß man sich vorstellen, daß alles, was uns lang vorkömmt, vor Gott nichts ist. Tausend Jahre sind ihm wie ein Tag, weil tausend Jahre in der Ewigkeit nichts sind 1). Er ist geduldig, weil er ewig ist, spricht der heil. Augustinus. Deswegen setzen die Propheten oftmals die doppelte Zukunft Jesu Christi zusammen, als ob sie alle beyde unmittelbar auf einander folgten, weil sie nur durch eine Zeit, welche nichts ist, von einander getrennet sind.

2. Diese ganze Verzögerung der Strafe der Bösen ist eine Wirkung der Güte, wie vorhin ist bewiesen worden.

3. Diese Verzögerungen geben Gelegenheit, viele andere Absichten der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit auszuführen.

4. Obgleich die Verzögerungen Gottes, in Ansehung der Bösen, Wirkungen der Güte sind; so sind sie doch auch in einer andern Absicht Wirkungen der Gerechtigkeit, weil die Bösen deswegen nur desto strafbarer werden. Darum spricht der heil. Ambrosius, es ist besser, im Stande der Sünde zu sterben, als zu leben,

1) Unus dies apud Dominum sicut mille anni: et mille anni sicut dies unus. 2. Petr. 3, 8.

um fortzufahren, zu sündigen 1). Ob uns gleich diese Absichten einander zuwider zu seyn scheinen; so stimmen sie doch in Gott vollkommen mit einander überein. Gottes Güte lud die Jüden, wie der heil. Paulus sagt 2), zur Busse ein; aber ebendiese Güte, welche ihnen Gelegenheit gab, sich, weil sie sie mißbrauchten, noch mehr zu versündigen, und einen Schatz des Zorns auf den Tag des Zorns zu sammlen, war mit Absichten der Gerechtigkeit vermischt, vermöge welcher Gott, zur Strafe für ihre vorhergehende Sünde, zuließ, daß sie sich durch diese Verzögerung selbst noch mehr versündigten.

F. Was soll die Betrachtung der Geduld Gottes in uns wirken?

A. 1. Sie soll uns gar sehr zur Dankbarkeit für diejenige, die er mit uns gehabt hat, ermuntern. Denn wie würde es um uns stehen, wenn Gott nicht Geduld mit uns gehabt hätte?

2. Sie soll unsere Ungeduld mäßigen, uns die göttlichen Verzögerungen ruhig und stille ertragen lassen 3), uns ermuntern, mit ihm vereinigt zu bleiben, ohne müde zu werden, zu warten, er mag entweder verzie-

hen,

1) Gravius est ad peccatum vivere, quam in peccato mori, quia impius, quam diu vivit, peccatum auget, si moriatur, peccare desinit. *S. Ambr. de bono mortis, c. 7.*

2) Ignoras, quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? Secundum autem duritatem tuam et impoenitens cor, thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei. Röm. 2, 4, 5.

3) Sustine sustentationes Dei, coniungere Deo et sustine. Sir. 2, 3.

hen, uns von unsern äussern Trübsalen zu befreyen, oder uns nicht gleich von gewissen Schwachheiten, die uns ermüden, heilen, oder uns endlich nicht gleich geben, was wir verlangen.

3. Sie soll uns abhalten, die Glückseligkeit der Bösen, oder die Trübsal der Guten für lang anzusehen. Denn was ist die Dauer der einen und der andern in Absicht auf Gott und seine Ewigkeit?

Das XI. Capitel.

Von der Unermeßlichkeit Gottes.

Frag. Lehret uns nicht die Schrift, daß Gott unermeßlich ist?

Antwort. Sie lehret uns, daß er den Himmel und die Erde erfüllt; daß er im Himmel und in der Hölle ist; daß ihn der Himmel Himmel nicht fassen; und das ist es, was man unter der Unermeßlichkeit Gottes versteht 1).

F. Was soll man sich unter der Unermeßlichkeit Gottes vorstellen?

A. Man soll sich nicht vorstellen, daß Gott, nach Art der Körper, eine unendliche Grösse oder Ausdehnung hat, als eine unermeßliche Luft, oder ein unermeßli-

1) Numquid non coelum et terram ego impleo, dicit Dominus. Jerem. 23, 24.

Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. Ps. 138, 8.

Coelum et coeli coelorum te capere non possunt. 3. Kön. 8, 27.

meßliches Licht, welches in seinem Ganzen grösser, als in seinen Theilen ist; sondern daß er im Ganzen und in einem jeden Theile des Ganzen ganz ist. Er weis, spricht der heil. Augustinus, überall ganz, und an keinem Orte eingeschlossen zu seyn 1).

F. Wie ist Gott allenthalben?

A. Auf dreyerley Art. 1. Vermöge der Gegenwart, weil vor seinen Augen alles gegenwärtig ist. 2. Vermöge der Macht, weil er in alles wirket. 3. Vermöge seines Wesens, weil er, da er in alles wirket, auch allenthalben seyn muß; denn seine Wirkung ist von seinem Wesen nicht unterschieden. Und gleichwie er in allen Dingen ist; so sind auch alle Dinge in ihm, weil er sie wirket, hervorbringt und erhält.

F. Warum sagt man, Gott wäre besonders im Himmel?

A. Man sagt es zum ersten, weil der Himmel die Grösse Gottes besonders bewundern läßt. 2. Weil er in den gerechten Seelen, die im Himmel sind, auf eine besondere Art wohnet und wirket.

F. Was sollen wir bey der Unermeßlichkeit Gottes, oder bey seiner Gegenwart an allen Orten denken?

A. 1. Daß, da wir mit dem Wesen und der Wirkung Gottes so unzertrennlich verbunden sind, und uns nicht davon trennen können, uns sehr viel daran gelegen ist, uns in diesem Leben seine Gunst und Gewogenheit zuwege zu bringen; weil wir uns sonst in alle Ewigkeit in seinen Händen, als in den Händen eines allmächtigen

1) Novit ubique totus esse, et nullo contineri loco. *Aug. Ep. 137. alias 3. c. 2. n. 4.*

tigen und unerbittlichen Feindes, befinden werden. Denn gleichwie ihn die Heiligen im Himmel antreffen werden, seine Gegenwart zu genieſſen; so werden ihn auch die Gottlosen in der Hölle als den Rächer ihrer Sünden und Laster antreffen.

2. Gottes Unermeßlichkeit soll dienen, uns zu demüthigen, indem sie uns einen lebhaften Begriff von Gottes Gröſſe, und unserer Kleinigkeit macht. Wir sind in einen kleinen Raum eingeschlossen, und wirken nur in diesem Raume. Wir sind gleichsam in die Unermeßlichkeit des Weltgebäudes versenkt; da hingegen die ganze Welt gleichsam in die Unermeßlichkeit Gottes versenkt ist.

3. Wer da weis, daß Gott allenthalben ist, der weis auch, daß er ihn allenthalben verehren und sein Gebeth zu ihm abschicken kann; daß er überall einen Tempel und ein Heiligthum hat; daß er allenthalben einen Zufluchtsort und eine Freystatt findet; daß er niemals allein, oder verlassen ist; daß er nur vor diesen Gott, der allenthalben zugegen ist, treten, und ihm seine Noth und sein Elend klagen darf 1).

4. Die Wissenschaft, daß Gott allenthalben ist, soll uns dienen, unsere Anbethung und unsere Liebe auf unzählige Art zu verändern.

5. Ebendieſe Wissenschaft soll uns antreiben, an allen Orten eine genaue Sittsamkeit, und eine Bescheidenheit zu beobachten, dergleichen wir in einer Kirche beobachten würden.

1) Exhibe te totum Deo et sanabit te.

Das XII. Capitel.

Von der Wissenschaft Gottes.

Frag. Was soll man von der Wissenschaft Gottes glauben?

Antwort. Man soll glauben, daß seine Wissenschaft sein eigenes Wesen ist; daß sein Wesen im erkennen und wissen bestehet; und daß die Wissenschaft ihm dergestalt eigen ist, daß er vermöge eines ganz besondern Titels der Gott der Wissenschaften genennet wird. Der Herr, spricht die Schrift, ist ein Gott aller Wissenschaft 1).

F. Wie weit erstreckt sich diese Wissenschaft Gottes?

A. Sie erstreckt sich auf alles. Denn er erkennet zum ersten sich selbst, und sieht sein Wesen vollkommen ein. Er kennet die Geschöpfe, die sein Werk sind. Er weis alles, was die Geschöpfe thun und thun werden, so wohl nothwendig, als auch frey und ungezwungen. Er kennet die Gedanken der Menschen, ihre Begierden, ihre Irrthümer, ihre Sünden. Er weis das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige. Er weis, was ist, was seyn und nicht seyn wird. Er weis, was nur möglich ist, und sieht in das Innerste unsers Herzens hinein. Mit einem Worte, er weis und kennet alle Dinge, in so fern sie kennbar sind. Er umfaßt die Grossen und die Kleinen, bis in das Innerste ihres Seyns, und es kann ihm nichts verborgen bleiben.

Die

1) Deus scientiarum Dominus est. 1. Kön. 2, 3.

Die heilige Schrift ist voll von Beweisen aller dieser Wahrheiten, und besonders von der Erforschung der Gedanken, und der Vorhersehung zukünftiger Dinge.

F. Weis Gott alles, was er weis, auf eine und dieselbe Art?

A. Gott weis alles vermöge einer einzigen ganz einfachen Handlung, und diese Handlung ist sein Wesen selbst. Da indessen die Sachen auf verschiedene Arten können erkannt werden; so unterscheidet man auch in dieser ganz einfachen Handlung verschiedene Arten sie zu erkennen. So sagt man, er sähe die möglichen Dinge in seiner Allmacht. Und gleichwie ein Künstler in seinem Verstande alles siehet, was er vermöge seiner Kunst machen kann; also sieht auch Gott alles, was er machen will, in dem Rathschlusse, vermöge welches er es machen will.

Was aber die Sünden der Menschen oder der Engel anbetrifft, an welchen er nicht Ursache ist, und die von ihrer Freyheit abhängen; so sieht er sie auf eine unbegreifliche Art und Weise, welche man, sie in seiner Ewigkeit sehen, nennen kann. Denn da sich diese Ewigkeit zu gleicher Zeit auf alle verschiedene Theile der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Zeit erstreckt; so sieht er alles, was in diesen verschiedenen Zeiten geschieht. Es ist aber besser, alles, was uns die Schrift hiervon lehret, in Demuth anzunehmen, als es mit unserem schwachen Verstande einsehen zu wollen, als welcher sich in Dingen, die ihn so sehr übersteigen, nur verirrt und verblendet.

F. Wie weis Gott die Begebenheiten, die nicht erfolgen werden; welche aber unter dieser und jener Bedingung hätten seyn können?

A. Wenn es nothwendige Begebenheiten sind; so erkennet und weis er sie in ihrer Ursache. So weis er, daß, wenn ein Frommer im Stande der Gnade stürbe, er würde selig werden. Sind es freye und zufällige Begebenheiten; so weis er sie, in so fern sie wahr sind. Und da es wahr ist, daß sie nicht seyn werden; so weis er auch, daß sie nicht seyn werden. Da es wahr ist, daß sie seyn können; so weis er auch, daß sie seyn können, nach dem Grade der Möglichkeit, den diese Begebenheiten haben. Er weis aber nicht, daß sie seyn werden, indem diese und jene Bedingung voraus gesetzt wird, weil dieses nichts wahres ist. Es giebt indessen viele Gottesgelehrte, die Gott die gewisse Wissenschaft solcher bedingten und freyen Begebenheiten zuschreiben, und welche nur über die Art und Weise, wie er sie weis, streiten. Die einen sagen, er wisse sie, vermöge seiner Rathschlüsse. Andere sagen, er wisse sie vermöge der Vorhersehung der Bestimmung des freyen Willens; und diese letzte Art nennet man die mittlere Wissenschaft, (Scientia media) derer sich einige Schriftsteller in diesen letzten Zeiten zu bedienen angefangen haben, um die Lehre von der Gnadenwahl zu erklären.

F. Ist es ein Glaubenspunkt, daß Gott alle zukünftige Dinge weis?

A. Man kann Gott die Wissenschaft der geringsten Sache nicht absprechen, ohne ihn zu zernichten; weil es ihm eine Vollkommenheit rauben, und seine Wissenschaft unvollkommen machen heißt, welches mit seinem

We-

Wesen streitet. Ueberdieses aber sagt die Schrift klar und deutlich, daß Gott überhaupt alle zukünftige Dinge wisse, die von der Freyheit der Menschen am meisten abhängen.

F. Wie kann man aus den in der Schrift enthaltenen Weissagungen beweisen, daß Gott überhaupt alle zukünftige Dinge vorher weis, da doch in der Schrift nur eine gewisse Anzahl Weissagungen enthalten sind?

A. Man kann es daraus beweisen, weil es keine besondere Weissagung giebt, die nicht die Wissenschaft unzähliger zukünftiger Dinge in sich begreiffe, und welche folglich nicht bewiese, daß sie Gott bekannt wären.

Denn unter einem Propheten, dem Gott eine besondere Begebenheit offenbahret, und Gott, der sie vermöge seiner Vorwissenheit weis, ist dieser Unterschied, daß der Prophet diese Begebenheit, die ihm ist offenbahret worden, wissen kann, ohne alle diejenigen, von welchen sie abhängt, zu wissen. Es ist aber gewiß, daß Gott, der z. E. dem Jesaias den Namen und den Sieg des Cyrus bey nahe zweyhundert Jahre vor seiner Gebürt; dem Propheten, welcher den Jerobeam bestrafte, den Namen und die Thaten des Josias, bey nahe dreyhundert Jahre vorher, ehe er gebohren wurde; und dem Daniel die Zerstöhrung der Stadt Jerusalem durch den Titus, mehr als 650. Jahre vor dieser Zerstöhrung geoffenbahret hat; es ist gewiß, sage ich, daß Gott diese Begebenheiten nicht gewußt hat, ohne alle diejenigen, von welchen sie abhiengen, zu wissen, welches ins Unendliche fortgeht.

Wenn er z. E. vorhergesehen hat, daß Titus Jerusalem zerstöhren würde; so hat er auch vorhergesehen,

hen, daß Titus von dem Vespasianus gezeuget, und Kaiser werden würde. Um vorherzusehen, daß Titus von dem Vespasianus würde gezeuget werden, mußte er die ganze Reihe der Geschlechter vorhergesehen haben, welche erfordert wurden, wenn er sollte gebohren werden, welches das Vorherwissen unzähliger Begebenheiten und zufälliger Dinge in sich faßt. Um vorherzusehen, daß er würde Kaiser werden, mußte ihm das Wachsthum und die Veränderungen des römischen Reichs, nebst allen besondern Ursachen, bekannt seyn, die ihn in die Umstände versetzten, in welchen sich dieses Reich zur Zeit des Vespasianus befand. Man darf in diesem Zusammenhange der Begebenheiten nur weiter fortgehen, um vermittelst der nothwendigen Verbindungen, welche die Begebenheiten mit einander haben, ins Unendliche hinein zu kommen. Und da man keine Ursache angeben kann, warum Gott vielmehr eine gewisse freye Begebenheit, als eine andere vorhersehen sollte; so folgt hieraus, daß, wenn er, welches man nicht leugnen kann, einige gewußt, er sie alle gewußt hat.

Es ist also die seit einiger Zeit von den Socinianern wieder aufgewärmte Meynung der Philosophen, welche, wie Cicero, das Vorwissen geleugnet haben, Gott nicht nur nachtheilig; sondern sie wird auch durch die augenscheinliche Erfüllung so vieler Weissagungen auf das deutlichste widerlegt, welche Begebenheiten betrafen, die, wie diejenigen, welche wir angeführt haben, von unzähligen freyen Ursachen abhiengen.

F. Wie muß man Gottes Vorwissenheit mit der Freyheit der Menschen vereinigen?

A. 1)

A. 1). Man thut am besten, wenn man sich in diesem Stücke keine Mühe giebt, sondern sowohl die eine als die andere von diesen beyden Wahrheiten gläubig annimmt. Wir wissen, daß wir frey sind; es ist gewiß, daß Gott die zukünftigen Dinge weis; was ist es nöthig, in diesen Abgrund tiefer hineinzubringen? Man muß vielmehr dieses Beyspiel brauchen, um zu zeigen, daß es unbegreifliche Dinge giebt, die aber doch bey dem allen vollkommen wahr und gewiß sind. Wenn man indessen diese Schwierigkeit nach unsern schwachen Einsichten erklären will; so kann man sagen, Gott wisse vermöge seiner Vorwissenheit alle zukünftige Dinge so, wie sie geschehen und erfolgen sollen. So weis er, daß die nothwendigen Dinge nothwendig, und die freyen Sachen vermöge der freyen Bestimmung des menschlichen Willens geschehen werden.

F. Welche Folgerung sollen wir daraus, daß Gott alles weis, zur Einrichtung unserer Sitten ziehen?

A. 1. Wir sollen daraus schliessen, daß, weil Gott nichts verborgen seyn kann, man nichts thun soll, was ihm mißfallen könne.

2. Es soll uns eine iede Sünde um so viel grösser vorkommen, weil es keine giebt, die nicht vor Gottes Augen vollbracht würde; denn es ist eine grosse Frechheit, Gott vor seinen Augen zu beleidigen. Wenn Gott

1) Quomodo possit fieri, ut et Deus praescius sit omnium futurorum et nos nulla necessitate peccemus? Maximam partem hominum ista quaestione torqueri non ob aliud crediderim, nisi quia non pie quaerunt, velocioresque sunt ad excusationem, quam ad confessionem peccatorum suorum. *Aug. de lib, arb, n. 4, 5.*

Gott, spricht der heil. Augustinus, das Böse nur in den Abendländern verdammte; so dürfte man sich nur in die Morgenländer begeben. Es ist aber kein Ort zu finden, wo er die Menschen nicht richtete. Er ist überall verborgen und auch offenbar 1).

3. Wir müssen dieses beständige Aufsehen Gottes auf uns brauchen, um vor ihm zu wandeln, und alle unsere Handlungen wohl einzurichten 2).

4. Wir sollen uns nur allein darum bekümmern, daß wir unsere Pflicht und Schuldigkeit thun, das übrige aber Gott überlassen, dem die Bedürfnisse und Absichten der Menschen bekannt sind, und welcher sie zu seiner Ehre einzurichten weis.

5. Wir sollen alle Mühe anwenden, unsere Seele von den geringsten Befleckungen zu reinigen, weil sie Gottes Augen beständig ausgesetzt ist.

6. Wir können auf unsere Worte nicht zu aufmerksam seyn, weil, wie die Schrift sagt, ein eifersüchti-

1) Quo te auferes ab oculis Dei, ut in parte aliqua loquaris, quod ille non audiat: Si ab Oriente judicat Deus, fecede in Occidentem, et dic, quidquid vis, adversus Deum: si ab Occidente: vade in Orientem, et ibi loquere: si a desertis montium judicat, vade in medium populorum, ubi tibi submurmures. De nullo loco judicat, qui ubique secretus est, ubique publicus; quem nulli licet ut est cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare. *Aug. in Ps. 74. n. 4. p. 783. N. Ed.*

2) Expedit omni animae, Deum semper attendere tanquam proprium, non modo adjutorem, sed etiam inspectorem. Quando enim negligens poterit fieri, qui intuentem se Deum nunquam desinit intueri. *Bernard. serm. 2. in Ps. Qui habitat. num. 3.*

süchtiges Ohr alles höret 1), das heißt, Gottes Wissenschaft entgeht kein Wort.

7. Wir sollen uns um das Urtheil der Menschen wenig bekümmern, weil wir Gott zum Zeugen und Richter alles dessen, was wir thun, haben.

Das XIII. Capitel.

Vom Willen Gottes.

Frag. Was muß man von dem göttlichen Willen glauben?

Antwort. Daß, gleichwie Gott ewig und unveränderlich alles weis, was er weis, weil seine Wissenschaft sein Wesen ist; er also auch ewig und unveränderlich alles will, was er will, weil sein Wille auch sein Wesen ist.

F. Will Gott alle Dinge nothwendig?

A. Obgleich Gottes Wille an sich selbst nothwendig ist; so richtet er sich doch nicht nothwendig auf alle Gegenstände. Er liebt sich zwar nothwendig, und er kann nicht umhin sich zu lieben; er hat aber nicht auf gleiche Art die Welt nothwendig erschaffen wollen. Er hat sie nicht schaffen können, weil sein Wille durch nichts dazu genöthiget worden; und eben so verhält es sich auch mit den übrigen Verrichtungen, welche die Geschöpfe betreffen. Gott würde eine unzählige Menge andere Geschöpfe hervorbringen können, er will aber nicht. Er hätte von denen, die er hervorgebracht hat, keins hervorbringen können; er hat sie hervorbringen

1) Quoniam auris zeli audit omnia. Weish. 1, 10.

wollen, aber nicht, weil er sie nöthig gehabt hätte; sondern bloß, weil er gewollt hat.

F. Was will die heilige Schrift sagen, wenn sie Gott eine Veränderung des Willens beyzulegen scheint?

A. Sie will die Veränderung anzeigen, die in uns vorgeht, ob sie gleich in Gottes Willen nicht erfolgt, spricht der heil. Augustinus 1).

F. Wie vielerley Willen bemerkt man in Gott?

A. Man bemerkt gemeiniglich den Willen des Wohlgefallens, und den Willen des Zeichens; den unbedingten, und den bedingten Willen; den vorhergehenden, und den nachfolgenden Willen.

F. Was ist der Wille des Wohlgefallens?

A. Es ist dasienige, was Gott wirklich will.

F. Was ist der Wille des Zeichens?

A. Die Gottesgelehrten sagen, er bestehe in den Merkmaalen, aus welchen erhellet, daß Gott etwas will. So, sagen sie, ist das Gebot ein Wille des Zeichens; weil uns Gott durch das Gebot das, was er befiehlt, zu erkennen giebt. Das Verbot ist ein Wille des Zeichens; weil wir daraus erkennen, was er nicht will, daß wir es thun sollen. Der Rath ist ein Wille des Zeichens; weil er uns dadurch zu erkennen giebt, was das schicklichste ist, das wir thun sollen. Die Zulassung ist ein Wille des Zeichens, und in diesem Verstande

1) Cum Deus mutare dicitur voluntatem, ut quibus lenis erat, verbi gratia, reddatur iratus, illi potius, quam ipse, mutantur, et eum quodammodo mutatum in his, quae patiuntur, inveniunt. *Aug.* 22. *de Civit. Dei*, c. 2, n. 1.

stande spricht der heil. Paulus: **Er verhärtet, wen er will** 1).

Die Eingebung, vermöge welcher er den Menschen einen Willen eingiebt, ist ein Wille des Zeichens; und das ist einer von den Sinnen, in welchen man sagen kann, Gott wolle, daß alle Menschen selig würden, weil er den Gerechten dieses Verlangen nach der Seligkeit aller Menschen eingiebt, gleichwie er dem heil. Paulus das Verlangen eingab, vermöge welches er zu dem Könige Agrippa sagte: **Wollte Gott, daß nicht nur wenig, sondern gar nichts fehlen möge, daß du und alle, die mich itzo hören, solche würden, wie ich bin** 2). Die Vorbereitung ist, nach der Meynung des Estius 3), auch noch ein Wille des Zeichens, weil sie zu erkennen giebt, daß Gott dasienige will, was nach den vorbereiteten Ursachen geschehen sollte. So wird gesagt, Gott wollte Mosen tödten, das heißt, Moses sollte nach den von Gott eingerichteten Ursachen sterben 4).

F. Wozu dient vornehmlich diese Erklärung der verschiedenen Arten des Willens des Zeichens?

A. Gewisse Stellen der Schrift zu erläutern, in welchen schlechthin gesagt wird, Gott wolle das, was er nur auf diese Art will.

1) Quem vult indurat. Röm. 9, 18.

2) Opto apud Deum, et in modico, et in magno, non tantum te, sed etiam omnes, qui audiunt, hodie fieri tales, qualis et ego sum. Apostelg. 26, 29.

3) *Estius in lib.* 1. *dist.* 45. §. 7.

4) Occurrit ei Dominus, et voluit occidere eum. 2. Mos. 4, 24.

F. Kann man nicht aus diesen Willen, welche man Willen des Zeichens nennt, schliessen, Gott habe einen Willen des Wohlgefallens in Ansehung des Gegenstandes dieser Zeichen?

A. Man kann aus einem ieden Willen des Zeichens gewiß einen Willen des Wohlgefallens schliessen, aber nicht alle dieienigen, welche durch das Zeichen angezeigt zu werden scheinen.

Z. E. man kann aus einem ieden natürlichen Gebote schliessen, daß Gott vermöge eines Willens des Wohlgefallens dasienige billiget, was er als recht befiehlt. Man kann also schliessen, er wolle vermöge des Willens des Wohlgefallens, daß der Mensch verbunden seyn soll, ihn zu erfüllen; man kann aber nicht schliessen, daß er vermöge eines unbedingten Willens wolle, daß dieses Gebot von dem Menschen wirklich solle erfüllt werden.

Eben so kann man aus dem Verbote einer Sache, die wider das Recht der Natur ist, schliessen, daß sie Gott mißbilliget, und als unrecht verdammet. Man kann schliessen, er wolle haben, der Mensch solle sie unterlassen; man kann aber nicht schliessen, er wolle vermöge eines kräftigen Willens, daß sie der Mensch wirklich unterlasse. Es ist also kein Zweifel, daß solche Willen, die man aus den Geboten und dem Verbote schliessen kann, nicht wirklich in Gott wären; weil es nichts anders, als das ewige Gesetz und die ewige Gerechtigkeit ist, daß er gewisse Dinge billiget, und andere mißbilliget. Selbst in Ansehung der Gebote und Verbote, die nur das gegebene Gesetz angehen, zeigen das Gebot und das Verbot allzeit einen kräftigen Willen, und

einen

einen Willen des Wohlgefallens, diese Pflichten den Menschen aufzulegen, an. Der Rath zeigt allzeit den Beyfall, den Gott dem, was er räth, und den Willen, es den Menschen als ein grösseres Gut vorzulegen, an. Die Zulassung zeigt den wirklichen Willen, gewisse Wirkungen zuzulassen, an. Gottes Eingebung, die ein gewisses Verlangen eingiebt, zeigt allzeit an, daß er es billiget, daß die Menschen dieses Verlangen haben, und die Vorbereitung gewisser Ursachen zeigt an, daß Gott diese Vorbereitung gewollt hat.

F. Was ist der unbedingte und der bedingte Wille?

A. Man sieht zur Gnüge ein, daß der unbedingte Wille derienige ist, vermöge welches Gott etwas schlechterdings will. Was den bedingten Willen anbetrifft, so bedient man sich desselben, um zu erklären, wie Gott die Seligkeit Adams und der abgefallenen Engel gewollt hat, und wie er die Seligkeit der verdammten Menschen will. Es ist so gar, um dieses zu erklären, nicht einmal nöthig, in Gott bedingte Willen anzunehmen, weil man es gar wohl durch unbedingte Willen erklären kann, indem man sagt, Gott habe einen unbedingten Willen in Ansehung der Seligkeit Adams und der abgefallenen Engel gehabt, weil er gewollt hat, daß Adam und diese Engel durch seine Gnade eine hinlängliche Kraft hätten, selig zu werden, wenn sie selig werden wollten.

F. Was ist der vorhergehende und nachfolgende Wille?

A. Wir nennen in Gott den vorhergehenden Willen denienigen, der, nach unserer Vorstellungsart, vor

der Betrachtung aller der Ursachen hergeht, die er haben würde, in Ansehung eines gewissen Gegenstandes einen unbedingten Willen zu haben. Und der nachfolgende Wille ist der, welcher, nach unserer Vorstellungsart, auf diese Betrachtung aller Ursachen folgt, und vermöge derselben sich schlechterdings zu einem Gegenstande neigt. So daß der nachfolgende und der unbedingte Wille in Gott einerley sind; da hingegen der vorhergehende Wille nur eine Willfährigkeit oder ein blosses Wollen ist. Und vermöge desselben erklären der heil. Johannes von Damascus und viele Gottesgelehrte diese Stelle des heil. Paulus in dem ersten Briefe an den Timotheus, im 2. Capitel: Gott will, vermöge eines vorhergehenden Willens, daß alle Menschen sollen selig werden; das heißt, vermöge eines Willens, der vor der Betrachtung der gerechten Ursachen hergeht, nach welchen er in Ansehung der Verworfenen wirklich handelt.

Das XIV. Capitel.

Von der Allmacht Gottes.

Frag. Warum wird von allen göttlichen Eigenschaften nur die Allmacht in dem Glaubensbekenntnisse angezeigt a)?

Antwort. Weil die Allmacht der Grund unserer Hoffnung, und die Eigenschaft ist, die uns Gott auf eine deutlichere und in die Augen fallendere Art zu erkennen giebt. Denn vergeblich würden wir hoffen, von

a) Credo in unum Deum Patrem omnipotentem.

von unserem Elende befreyet, und glücklich zu werden, wenn Gott nicht allmächtig wäre; da wir hingegen deswegen, weil er allmächtig ist, an nichts verzweifeln sollen.

F. Worinnen bestehet Gottes Allmacht?

A. Darinnen, daß er alles blos durch seinen Willen kann, ohne ein Werkzeug nöthig zu haben, und ohne von etwas abzuhängen.

F. Erstreckt sich Gottes Macht auf alles überhaupt?

A. Die Schrift sagt es ausdrücklich. Mein Vater, spricht Jesus Christus, dir sind alle Dinge möglich 1). Um aber diese Wahrheit in ein Licht zu setzen, muß man sagen, Gottes Macht erstreckt sich auf alles, was keinen Widerspruch, keine Unvollkommenheit und keine Sünde in sich faßt. Gott kann das, was sich widerspricht, nicht machen; weil, wenn er es machte, er das, was er machte, zu Grunde richten würde. Eben so wenig kann er sich selbst widersprechen. Er kann nicht lügen, er kann niemanden betriegen; weil er keinen Fehler und keine Sünde begehen kann. Quod non potest iuste, non potest iustus 2). Da er vollkommen gerecht ist; so kann er auch nur, was recht ist, thun und wollen.

1) Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt. Marc. 14, 36.

2) Deus omnipotens est: et cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest; et quod ait Apostolus, *negare seipsum non potest*: quam multa non potest, et omnipotens est; et ideo omnipotens est, quia ista non potest. Nam si mori posset, non esset omni-

F. Wie soll man also die Worte Jesu Christi verstehen: Mein Vater, ist es möglich, so laß diesen Kelch von mir gehen 1)?

A. Man muß sich in Gott zwo Arten von Macht vorstellen; die unumschränkte Macht, nach welcher er überhaupt alles kann; und die von seinen Rathschlüssen eingerichtete Macht, nach welcher er nur kann, was er von Ewigkeit her zu thun beschlossen hat. Gott konnte Jesum Christum durch seine unumschränkte Macht vor dem Tode bewahren; aber vermöge seiner von seinem ewigen Willen eingerichteten und geordneten Macht konnte er es nicht.

F. Woher können wir einen Begriff von der Allmacht Gottes bekommen?

A. Man kann ihn nicht besser bekommen, als von seinen Werken selbst; weil einer von den Zwecken Gottes, als er sie gemacht, gewesen ist, uns seine Macht bewundern zu lassen. Deine Werke, spricht David, sind wunderbar, und meine Seele ist lebhaft davon überzeugt 2).

F. Was soll man an den Werken Gottes besonders betrachten, um seine Allmacht daran wahrzunehmen?

A. 1.

omnipotens; si mentiri, si falli, si fallere, si inique agere, non esset omnipotens . . . Facit quidquid vult; ipsa est omnipotentia. Facit, quidquid bene vult, quidquid iuste vult: quidquid autem male fit, non vult. *S. Aug. serm. ad Catech. de Symbolo, Tom.* 6. *n.* 2.

1) Pater mi, si possibile est, transeat a me Calix iste. Matth. 26, 39.

2) Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis. Ps. 138, 14.

A. 1. Man soll daran betrachten, daß er alle die ungeheuren Körper, welche das Weltgebäude ausmachen, das heißt, den Himmel, die Elemente, und alles, was daraus gemacht ist, aus Nichts hervorgebracht hat, und noch beständig hervorbringt.

2. Daß er dieser ungeheuern Materie beständig eine Bewegung giebt, welche alle Veränderungen darinnen hervorbringt; so daß sich, bis auf das geringste Blatt, und das geringste Stäubchen, kein Körper anders, als vermöge des Eindrucks, den er von Gott bekömmt, bewegt.

3. Daß er beständig die vielen Seelen schafft, die er mit den Leibern derer, welche täglich gebohren werden, vereinigt.

4. Daß alle geistige Wesen keinen Gedanken und keine Empfindung haben, zu welcher Gott nicht etwas beytrüge und mitwirke.

5. Daß ihn alle seine Wirkungen, die, in Ansehung der Gegenstände und Oerter, so sehr von einander unterschieden sind, nichts kosten; und daß er alles dieses vermöge einer einzigen Handlung bey einer vollkommenen Ruhe thut.

6. Daß alle die Werke, welche nur die Ordnung der Natur angehen, nichts sind, wenn man sie mit den übernatürlichen Wirkungen in den Seelen vergleicht, durch welche er sie bekehrt, erweckt, rechtfertiget, und zu seinem Tempel und seiner Wohnung macht.

7. Daß alles, was Gott in diesem Leben in den Seelen thut, nichts ist, wenn man es mit dem vergleicht, was er in den Seelen der Seligen thun wird.

F. Wie soll man der Empörung des menschlichen Verstandes wider den Glauben Einhalt thun, wenn er uns Sachen vorträgt, die uns unbegreiflich zu seyn scheinen, z. E. daß der Leib Jesu Christi, vermöge des Sacraments des heil. Abendmahls, an vielen Orten zugegen ist?

A. Wir dürfen uns nur vorstellen, daß, da unser Verstand eingeschränckt und endlich ist, er nicht so weit reichen kann, als Gottes Allmacht, welche unendlich ist; so daß es nothwendig Dinge geben muß, die Gott thun kann, welche wir aber nicht begreifen können: Lasset uns einsehen, daß Gott Dinge thun kann, die uns unbegreiflich sind, und daß man von diesen Wundern keine andere Ursache angeben kann, als die Macht dessen, der sie thut, spricht der heil. Augustinus 1).

Man muß seinen Verstand überzeugen, daß es Sachen giebt, welche sind, die man aber nicht begreifen kann, als die unendliche Theilbarkeit der Materie; die Erschaffung eines Körpers, oder eines Geistes; die Ewigkeit, die vorhergegangen und welche vorbey ist. Man muß endlich den Menschen begreiflich machen, daß dasienige, was sie für unbegreiflich halten, gemeiniglich von gewissen Dingen abhängt, welche man aber nicht begreifen kann. Wenn man z. E. fragt, wie Gott einen Körper an viele Oerter bringen kann; so darf man nur antworten, wenn wir wissen werden, wie Gott einen solchen Körper an einem einzigen Orte aus nichts

1) Demus, Deum aliquid posse, quod fateamur nos investigare non posse. *Aug. Epist.* 137. *n.* 8.

nichts hervorbringen kann; so werden wir auch ohne Mühe einsehen, wie er ihn an vielen Orten aus nichts hervorbringen kann. Daß uns aber das andere unbegreiflich ist, kömmt daher, weil wir das erste nicht begreifen.

F. Geht Gott mit dem Willen der Menschen nach seinem Gefallen um?

A. Es ist kein Zweifel, daß die Macht, den Willen der Menschen zu lenken, wohin er will, in dem Umfange der Macht Gottes mit begriffen ist; es folgt aber hieraus nicht, daß, wenn er sie lenket, wohin er will, er ihnen die Freyheit und die Gleichgültigkeit nimmt. Denn er weis es nicht nur so einzurichten, daß sie wollen, was er will; sondern er weis es auch dahin zu bringen, daß sie es auf eine freye und gleichgültige Art wollen. Und gleichwie er Herr über die Handlung des Willens des Menschen ist; also ist er es auch über die Art und Weise dieser Handlung.

F. Was für Regungen soll uns die Betrachtung der göttlichen Allmacht einflössen?

A. 1. Sie soll uns Regungen der Furcht einflössen, die uns abhält, einen allmächtigen Gott zu beleidigen. Und bey solchen Regungen der Furcht sagte David: **Herr, du bist schrecklich, und wer wird dir widerstehen?**

2. Sie soll es bey uns dahin bringen, daß wir alle Macht der Menschen, und besonders die Macht derer, die seine Kirche angreifen, verachten. Denn was können sie wider einen allmächtigen Gott ausrichten, der in einem Augenblicke alle ihre Anschläge zu nichte machen

chen

1) Tu terribilis es, et quis resistet tibi? Ps. 75, 8.

chen wird, wenigstens wenn ihre Absichten nicht zur Beförderung der seinigen dienen. Ist Gott für uns, spricht der Apostel, wer mag wider uns seyn 1).

3. Sie soll machen, daß wir bey unserer Schwachheit ein grosses Zutrauen haben, indem wir überzeugt sind, daß dem allmächtigen Gott nichts unmöglich ist. Ein allmächtiger Arzt, spricht der heil. Augustinus, kann alles heilen 2).

4. Sie soll es dahin bringen, daß wir an keiner Sache verzweifeln, weil nicht nur Gott nichts unmöglich ist, sondern weil es ihm auch bisweilen gefällt, die Anschläge der Menschen zu nichte zu machen, und uns, wenn wir am schwächsten sind, über die mächtigsten Feinde siegen zu lassen.

Das XV. Capitel.

Von der Einheit oder Einigkeit Gottes.

Frag. Kann man nicht aus der Vernunft beweisen, daß nur ein Gott ist?

Antwort. Es ist gewiß, daß der Begriff von einem höchstvollkommenen Wesen, welcher derjenige ist, den wir von Gott haben, die Vielheit der Götter ausschließt; denn keiner würde weder der Zweck, noch das Gut des andern seyn. Der eine würde das, was der andere gemacht hätte, nicht zernichten können; es wür-

1) Si Deus pro nobis, quis contra nos? Röm. 8, 31.

2) Omnipotenti Medico, nullus languor insanabilis occurrit. *Aug. enarr. in Ps.* 102. *num.* 5.

würde also ein ieder insbesondere weder das höchste Gut, noch das vollkommenste Wesen, noch der Allmächtige seyn. Ein iedes Geschöpf würde nur verbunden seyn, denienigen zu ehren, der es geschaffen hätte, und es würde nicht nöthig haben, den andern zu erkennen, mit welchem es in keiner Verbindung stünde. Es würde also ein Gott seyn, den man weder lieben, noch anbethen dürfte, und von welchem man nicht abhängen würde.

Wenn man sagt, die Handlungen dieser Götter, oder verschiedener allerhöchsten Wesen, würden untheilbar seyn; so sagt man es ohne allen Grund. Denn da die Naturen getheilt seyn würden; so würden auch die Wirkungen getheilt seyn. Wenn ihre Einigkeit in der Wirkung nothwendig wäre, um eine äusserliche Wirkung hervorzubringen; so würde ein ieder insbesondere nicht allmächtig, das heißt, er würde nicht Gott seyn. Und wenn sie nicht nothwendig wäre, wozu würde diese nicht nothwendige Einigkeit zu derselben Wirkung dienen? Tertullianus hat also mit Recht gesagt: Wenn Gott nicht einer ist; so ist er nicht Gott. *Deus si non unus est, non est* 1).

F. Was für einen Beweis treffen wir in der Schrift von dieser Wahrheit an?

A. Kein Glaubensartikel beruht auf so vielen Beweisen, als die Einheit oder Einigkeit Gottes. Denn das ganze alte Testament, die Erwählung des iüdischen Volks, die Wunder des Mose und der Propheten, und die Strafen, welche über die Israeliten ergiengen, die sich wider Gott auflehneten, haben die besondere Absicht

1) *Lib. 1. adv. Marcionem.*

sicht gehabt, die Einheit Gottes darzuthun, sie von der Abgötterey abzuziehen, und zu Anbethern eines einzigen Gottes zu machen, indem sich Gott ganz besondere Mühe gegeben hat, diese Wahrheit als den Grund der wahren Religion festzusetzen.

F. Woher kömmt es, daß sich die Meynung von der Vielheit der Götter fast des ganzen Erdbodens bemächtiget hat?

A. Es ist dieses eine Wirkung der Schwachheit und Verfinsterung des menschlichen Verstandes. Denn auf der einen Seite haben die vielen Bedürfnisse und Uebel, von welchen die Menschen gedrückt wurden, sie bewogen, ihre Zuflucht zu dem Beystande einer höhern Natur zu nehmen. Und da sie auf der andern Seite von dem Begriffe Gottes, nur den Begriff der Kraft und Macht beybehalten, und bey der Liebe zu den körperlichen Gegenständen allen Begriff der geistigen Dinge verlohren hatten; so haben sie die Gottheit allem denjenigen beygelegt, was, ihrer Meynung nach, mehr Macht und Gewalt, als sie, hatte, und sie haben es sich als einen Körper vorgestellt, wodurch sie genöthiget wurden, dieses allerhöchste Wesen zu vermehren, weil in dem Körper keine Einheit statt findet. Aus dem Grunde haben sie nicht nur die Sonne und die Gestirne, sondern auch die Leidenschaften und Krankheiten, von welchen sie wider ihren Willen beunruhiget wurden, für Gott gehalten, und sich aus diesem allen körperliche Gottheiten, die sich an verschiedenen Oertern befänden, gemacht.

F. Was für Gedanken soll man von dem Glauben, daß nur ein Gott ist, haben?

A. 1. Man muß sich erinnern, daß diese Wahrheit, die uns nichts kostet, und welche uns nicht zu glauben viel Mühe machen würde, die Kirche das Blut unzähliger Märtyrer gekostet hat.

2. Daß wir an dem, was sie uns durch ihre Martern und durch ihren Tod erworben, Theil haben; und daß wir verbunden sind, Gott für diese Wohlthat, die wir geniessen, ganz besonders zu danken.

3. Wir sollen uns erinnern, daß wir von den Götzendienern abstammen, die so lange in diesen schrecklichen Finsternissen gesteckt haben, und welche, wie der heil. Paulus spricht, als unvernünftige Thiere hingeführt wurden, Bilder anzubethen; und daß wir uns noch in diesem Zustande befinden würden, wenn uns Gott nicht daraus errettet hätte; daß wir aber auch wieder in einen noch schlimmern Zustand, als dieser ist, fallen werden, wenn wir diese Gnade mißbrauchen.

4. Man soll auch die Einführung des Glaubens eines einigen Gottes, als einen herrlichen Beweis von der Wahrheit der evangelischen Lehre ansehen. Denn diese Lehre hat nicht nur die Abgötterey ausgerottet; sondern sie hat es auch zu der von den Propheten angezeigten Zeit gethan. Sie hat sie abgeschafft, als sie am mächtigsten war, und am heftigsten wüthete. Sie hat sie durch solche Mittel ausgerottet, die vor menschlichen Augen am wenigsten geschickt waren, ein solches Vorhaben glücklich auszuführen, ich will sagen, durch den Tod und die Leiden so vieler Christen, deren Name und Andenken so gar, dem Ansehen nach, dadurch mußte ausgerottet werden.

5. Man

5. Man muß bedenken, daß ein ieder, der sich strafbarer Weise an einen erschaffnen Gegenstand hängt, ihn zu seinem Gotte macht, wie der heil. Paulus spricht 1), und auf solche Art ein Götzendiener wird; daß er also die Gottheit gewissermaassen vermehrt, und, indem er durch den Glauben einen Gott erkennt, vermittelst seiner Leidenschaften einem andern dient. Er raubet Gott seine Eigenschaft eines Gottes, und erzeigt dem Geschöpfe die Ehre, die nur dem allerhöchsten Wesen gebührt.

6. Man muß die Einheit Gottes in allen seinen Bildern verehren; in den Königen, in den Bischöffen, in den Aeltern, in unsern Obern, in den Häuptern der Gesellschaften, und überhaupt in allen denen, die seine Macht und Gewalt ausüben.

Zweyter Abschnitt.

Von der heiligen Dreyeinigkeit.

Das I. Capitel.

Wie man das annehmen muß, was die Kirche von der heiligen Dreyeinigkeit lehrt.

Frag. Ist es zur Seligkeit gnug, die Einheit Gottes, und die Eigenschaften, die ihm nach dieser Einheit zukommen, zu erkennen?

Antwort.

1) Quorum Deus venter est. Phil. 3, 19.

Antwort. Die Juden, die Mahometaner, die Deisten, die Socinianer glauben die Einheit Gottes; aber dieser Glaube hilft sie zur Seligkeit nichts. Das ist nicht die Erkenntniß, die Jesus Christus auf die Welt gebracht hat. Er ist gekommen, nicht die blosse Einheit Gottes festzusetzen, sondern seine fruchtbare Einheit, das heißt, uns zu unterrichten, daß, ohne der allerhöchsten Einheit Gottes zu nahe zu treten, die göttliche Natur von dem Vater dem Sohne, und von dem Vater und dem Sohne dem heil. Geiste auf eine so vollkommene Art ist mitgetheilt worden, daß das Ziel dieser göttlichen Hervorbringungen eben so vollkommen ist, als sein Anfang (Principium) ihm gleich ist, eben so, wie er, Gott ist, und dieselbe Göttlichkeit besitzt. Dieses ist eigentlich der Glaube der Christen, welcher uns den Gott, den wir anbethen, und dasjenige bekannt macht, was wir von ihm glauben sollen, wenn wir selig werden wollen. Mit einem Worte, es ist das, was man das Geheimniß der Dreyeinigkeit nennet, in welchem wir einen Gott in dreyen Personen, und drey Personen in einem einigen Gotte verehren und anbethen. Und so vereinigen wir in derselben Gottheit die Einheit und die Fruchtbarkeit, indem wir weder eine unfruchtbare Einheit verehren, noch auch eine Fruchtbarkeit, welche die Natur vermehrt und theilt.

F. Verlangt die Grösse des Geheimnisses der Dreyeinigkeit nicht einen besondern Zustand von denen, die man davon unterrichtet?

A. Da dieses Geheimniß der vornehmste Gegenstand unsers Glaubens ist; so verdient es ohne Zweifel eine besondere Ehrerbietung und Hochachtung.

1. Man muß also überzeugt seyn, daß, da die göttliche Natur über unsern Verstand unendlich erhaben ist, es nothwendig in Gott Dinge geben muß, die dem menschlichen Verstande unbegreiflich sind.

2. Daß es eine Thorheit ist, mit seinen eigenen Einsichten in die göttlichen Geheimnisse eindringen zu wollen; daß es heissen würde, den Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes zu zernichten, welcher gekommen ist, uns von Gott nur dasienige zu lehren, was wir von uns selbst nicht würden haben lernen können. Darum spricht der heil. Johannes in seinem Evangelium: **Niemand hat Gott iemals gesehen, der eingebohrne Sohn, der in des Vaters Schooße ist, hat ihn bekannt gemacht** 1).

3. Man muß den Glauben der Dreyeinigkeit, so wie man ihn uns lehret, als die Frucht der Mühseligkeiten, der Leiden, und des Todes sehr vieler Heiliger; als das Zeichen des Sieges, den die Kirche über die gefährlichste Ketzerey, die iemals gewesen ist, nämlich den Arianismus davon getragen hat; als einen Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion, welche durch die Einführung dieser Lehre über alle menschliche Vernunft gesieget hat; und als den vornehmsten Gegenstand des Gehorsams und der heiligen Knechtschaft betrachten, unter welche der heil. Paulus, wie er spricht, einen jeden Verstand gefangen nehmen will 2).

4. Man

1) Deum nemo vidit unquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Joh. 1, 18.

2) In captivitatem redigentes omnem intellectum, in obsequium Christi. 2. Cor. 10, 5.

4. Man muß einsehen, daß das Leben eines Christen darinnen bestehet, durch den Glauben die heil. Dreyeinigkeit in diesem Leben anzubethen, um sie in jenem Leben ewig zu geniessen. Es ist also der Genuß der Dreyeinigkeit der Zweck des Glaubens; und die Liebe der Dreyeinigkeit ist das vornehmste Mittel zur Seligkeit.

5. Man muß es bewundern, daß uns Gott selbst in diesem Geheimnisse von der Kirche hat wollen abhängen lassen. Denn ob er gleich die Wahrheit desselben an vielen Orten der Schrift bestätiget hat; so muß man doch gestehen, daß er nicht gewollt hat, daß es darinnen deutlich gnug vorgetragen würde, um allem Streite vorzubeugen, und daß vornehmlich die Einfältigen nöthig haben, in diesem Glauben durch das Ansehen der Kirche, und durch den einförmigen Glauben der heiligen Väter, befestiget zu werden.

Das II. Capitel.

Catholische Lehrsätze von der heil. Dreyeinigkeit.

§. I.

Vom Unterschiede der Personen.

Frag. Welches ist der erste catholische Lehrsatz, den man von der Dreyeinigkeit glauben muß?

Antwort. Ob gleich nur ein Gott und nur eine einige untheilbare göttliche Natur ist; so sind doch in Gott drey Personen; das heißt, diese einige göttliche Natur kömmt dreyen zu, nämlich dem Vater, dem

Sohne, und dem heil. Geiste; so daß die Einheit der Natur die Mehrheit der Personen, und die Mehrheit der Personen die Einheit der Natur nicht hindert 1).

F. Ist die göttliche Natur nur auf die Art eine, wie man sagt, daß viele Menschen eine und dieselbe Natur haben?

A. Was die Schrift von der Einheit der göttlichen Natur in den dreyen Personen lehret, erstreckt sich viel weiter. Denn obgleich in vielen Menschen nur eine Natur von einer und derselben Art ist; so sind indessen doch wirklich viel Naturen. Deswegen spricht man, es sind viel Menschen, und sie sind nicht derselbe Mensch. Aber die göttliche Natur ist in den dreyen Personen dergestalt eine, daß die drey Personen nur einen einigen und denselben Gott ausmachen. Deswegen hat der heil. Augustinus den Fehler dieser Vergleichung ausdrücklich angemerkt 2).

F. Beru-

1) Catholica Fides credit patrem et Filium et Spiritum sanctum, unum Deum, unius substantiae Trinitatem, inseparabiliter, aequaliter, non commixtione confusam, non distinctione separatam. *Aug. serm.* 7. *n.* 4.

2) Est in homine simile quiddam, quamvis nequaquam illius Trinitatis, quae Deus est, excellentiae comparandum; ille enim Deus est, ista creatura. Habet tamen aliquid et ista, ubi qualicunque modo id, quod de illa ineffabili Dei natura dicitur, possit intelligi . . . quatenus sint autem ipsa similia, et rursus quantum dissimilia illi incommutabili Trinitati, quae Deus est, longum est enucleatissime disputare. *S. Aug. L. contra serm. Arian. Vide eund. serm.* 52. *de Verb. Evang. Tract.* 39. *in Ioan. et lib.* 15. *de Trinit.*

F. Beruhet die Mehrheit der Personen auf Zeugnissen des alten Testaments?

A. Gott, der seine Wahrheiten in einer gewissen Ordnung mittheilet, hat den Juden seine Einheit geoffenbahret, ehe er ihnen die Dreyeinigkeit der Personen deutlich bekannt gemacht hat. Es wurde also das Licht des Evangelii erfordert, um sie in dem alten Testamente zu entdecken, allwo sie an verschiedenen Orten weit dunkler ist angezeigt worden. Aber in den Büchern des neuen Testaments ist der Unterschied der Personen deutlich ausgedrückt. Gehet hin, spricht Jesus Christus, lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des heil. Geistes. Drey sind, die Zeugniß geben im Himmel: Der Vater, der Sohn und der heil. Geist, und diese drey sind eins 1). Der Unterschied der Namen, welcher die Personen anzeigt, beweiset deutlich, daß die eine nicht die andere ist. Denn der Vater, welcher von seinem Sohne sagt: Heute habe ich dich gezeuget, *Ego hodie genui te*, Apostelg. 13, 33. ist nicht der gezeugte Sohn, welcher deswegen der einige Sohn genennet wird: *Unigenitus filius, qui est in sinu Patris.* Joh. 1, 18. Der Vater, der seinem Sohne giebt, das Leben in ihm zu haben 2), ist nicht der Sohn, der dieses Leben bekömmt. Der

1) Docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Matth. 28, 19.
Tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum, et Spiritus sanctus; et hi tres unum sunt, 1. Joh. 5, 7.

2) Dedit et filio habere vitam in semetipso. Joh. 5, 26.

Vater, der seinen Sohn sendet und verkläret 1), ist nicht der gesandte und verklärte Sohn. Eben so ist auch der heil. Geist, von welchem gesagt wird, daß er vom Vater ausgeht, und gesandt wird 2), nicht der Vater, der ihn sendet, und von welchem er ausgeht; er ist aber auch nicht der Sohn, weil ihn der Sohn auch sendet, und weil es heißt, er nähme von dem seinigen 3), das heißt, er gehe von ihm aus.

Der Sohn Gottes sagt ausdrücklich, er wäre nicht allein 4); sondern er habe seinen Vater bey sich, der ihn gesandt hätte. Nach dem Gesetze wäre das Zeugniß zweyer wahr; er zeuge von sich, und sein Vater auch 5).

Vermöge dieser und vieler andern Schriftstellen haben die Kirchenväter die Ketzerey des Sabellius verworfen, welcher den Unterschied der Personen leugnete.

§. II.

1) Misit Deus filium suum in mundum. Joh. 3, 17.
Pater, venit hora, clarifica Filium tuum. Joh. 17, 1.

2) Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis. Joh. 14, 16.
Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit Joh. 15, 26.
Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. Joh. 16, 17.

3) Ille me clarificabit, quia de meo accipiet. Joh. 16, 14.

4) Quia solus non sum, sed ego, et qui misit me, Pater. Joh. 8, 16.

5) Et in lege vestra scriptum est: quia duorum hominum testimonium verum est. Joh. 8, 16. 17.
Ego sum, qui testimonium perhibeo de meipso: et testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater. Joh. 8, 18

§. II.

Eine iede von den drey göttlichen Personen ist eigentlich und wahrhaftig Gott.

Frag. Welches ist der andere catholische Lehrsatz, den man in Ansehung der Dreyeinigkeit glauben muß?

Antwort. Daß eine iede von den drey göttlichen Personen eigentlich und wahrhaftig Gott ist.

F. Was ist von den Ketzern in Ansehung dieser Frage bestritten worden?

A. Es ist niemals ein Ketzer gewesen, der die Gottheit des Vaters geleugnet hätte. Sie haben nur die Gottheit des Sohnes und des heil. Geistes angegriffen; und sie haben es nur deswegen gethan, weil sie nicht begreifen können, daß, da der Vater Gott ist, der Sohn und der heil. Geist es auch seyn könnten.

F. Was lehret uns die Schrift hiervon?

A. Sie lehret uns, daß der Sohn Gottes Gott ist; daß der heil. Geist auch eben so eigentlich und wahrhaftig, als der Vater, Gott ist.

F. Auf was für Beweisen beruhet die Gottheit des Sohnes?

A. Auf deutlichen Stellen der Schrift, in welchen er Gott genennet wird. **Im Anfange war das Wort, und das Wort war bey Gott, und Gott war das Wort** 1). Denn dieses Wort ist der Sohn, der bey Gott seinem Vater war, und welcher, wie der

1) In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Joh. 1, 1.

Vater, Gott ist. Wenn der heil. Apostel Thomas den auferstandenen Jesus anbethet; so nennet er ihn seinen Herrn und seinen Gott 1). Der heil. Apostel Paulus nennet ihn in dem Briefe an die Römer auch Gott 2). **Von welchen nach dem Fleische Christus hergekommen ist, welcher Gott ist, über alles erhoben und gebenedeyet in Ewigkeit.** An einem andern Orte spricht er 3), **Gott habe seine Kirche durch sein Blut erworben,** welches von niemand anders, als von Jesu Christo, kann verstanden werden. Ebendieses findet man in dem Briefe an den Titus 4): **Wir warten immer auf die Seligkeit, die wir hoffen, und auf die herrliche Zukunft des grossen Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi.** Und in dem Briefe an die Philipper spricht der heil. Paulus deutlich: **Jesus Christus, ob er schon in göttlicher Gestalt war, hat er es nicht für einen Raub gehalten, Gott gleich zu seyn** 5).

F. Aus welchen Schriftstellen muß man diejenigen widerlegen, welche, wie die heutigen Socinianer, und die alten Photinianer sagen, Jesus Christus wäre nicht vor der Maria gewesen?

A. Man

1) Dominus meus et Deus meus. Joh. 20, 28.

2) Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Röm. 9, 5.

3) Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Apostelg. 20, 28.

4) Expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi. Tit. 2, 13.

5) Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo. Phil. 2, 6.

A. Man muß sie aus folgenden Worten des heil. Johannes widerlegen 1): **Warlich, warlich, ich sage euch, ehe dann Abraham ward, war ich.** Und aus dem Anfange des ersten Capitels des Evangelii des heil. Johannes: **Im Anfange war das Wort, und das Wort war bey Gott, und Gott war das Wort** 2). Joh. 17, 5. Und weil Jesus Christus in der Rede bey der Abendmahlzeit spricht: **Verkläre mich in dir selbst mit der Klarheit, die ich in dir gehabt habe, ehe die Welt war** 3). Und weil es heißt, der Sohn Gottes wäre vom Himmel herabgekommen, und er wäre im Himmel: **Und niemand fährt in den Himmel, als derienige, welcher vom Himmel herabgekommen ist, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist** 4). Und weil er **das wahrhaftige Licht genennet wird, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen** 5); welches zu erkennen giebt, daß er vor allen Menschen war.

F. Welches sind die Beweise von der Gottheit des heil. Geistes?

1) Amen, amen dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum. Joh. 8, 58

2) In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum. Joh. 1, 1.

3) Clarifica me, tu Pater, apud temetipsum claritate, quam habui, prius quam mundus esset, apud te. Joh. 17, 5.

4) Nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis, qui est in caelo. Joh. 3, 13.

5) Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Joh. 1, 9.

A. In der Apostelgeschichte wird er ausdrücklich Gott genennet: Warum hat der Satan dein Herz eingenommen, dem heil. Geiste zu lügen? Du hast nicht Menschen, sondern Gott vorgelogen 1). Es wird gesagt, er habe einen Tempel, welches nur Gott zukömmt. Wisset ihr nicht, spricht der heil. Paulus, daß ihr ein Tempel Gottes seyd, und daß der Geist Gottes in euch wohnet? So iemand den Tempel Gottes entheiliget, den wird Gott vertilgen. Denn der Tempel Gottes ist heilig, der seyd ihr 2). Und in demselben Briefe heißt es: Wisset ihr nicht, daß euer Leib der Tempel des heil. Geistes ist, der in euch wohnet? Und hernach: Verherrlichet also und traget Gott an eurem Leibe 3).

Die Unermeßlichkeit wird ihm in dem Buche der Weisheit beygelegt, allwo es heißt, der Geist des Herrn erfüllet das Weltgebäude; und da er alles in sich faßt, so weis er auch alles, was geredet wird 4). Dieselben Wirkungen und dieselbe Austheilung

1) Cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri te Spiritui sancto? non es mentitus hominibus, sed Deo. Apostelg. 5, 3. 4.

2) Nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus: templum enim Dei sanctum est, quod estis vos. 1. Cor. 3, 16. 17.

3) An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est; glorificate, et portate Deum in corpore vestro. Cap. 6, 19. 20.

4) Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia: scientiam habet vocis. Weish. 1, 7.

lung der Gnade werden Gott und dem heil. Geiste in folgenden Worten zugeschrieben: **Es ist ein und derselbe Geist, der alles dieses wirket, indem er einem ieden seine Gaben, wie es ihm gefällt, mittheilet** 1). Und ebendieses wird von Gott in dem Briefe an die Römer gesagt: **Nach dem Maasse des Glaubens, das Gott einem ieglichen unter euch ausgetheilet hat** 2).

§. III.

Die drey göttlichen Personen sind einander in allem vollkommen gleich.

Frag. Welches ist der dritte catholische Lehrsatz, den man von der Dreyeinigkeit glauben muß?

Antwort. Es ist dieser, daß die drey göttlichen Personen einander in allem vollkommen gleich sind.

F. Es kömmt also die Gottheit den drey Personen, einer wie der andern, zu?

A. Sie kann ihnen nicht auf eine ungleiche Art zukommen. Denn da die göttliche Natur untheilbar ist; so kann sie sich nicht theilen. Es sagt deswegen der heil. Paulus von dem Sohne Gottes, **er habe es nicht für einen Raub gehalten, Gott gleich zu seyn**

1) Haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis, prout vult. 1. Cor. 12, 11.

2) Unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei. Röm. 12, 3.

Vide Hilar. in fin. Commentariorum in Matth. Athan. in Epist. ad Serapion. Clem. Alex. in author. Pedag. test. contra Prax. Institut. Apol. 2.

seyn 1). Man siehet auch aus dem Evangelio, daß sich der Sohn Gottes diese Gleichheit deutlich zuschreibt; und die Juden stellten es sich auch selbst so vor, ohne daß sie Jesus eines andern belehrete. Er sagt, er wirke allzeit, wie sein Vater allzeit wirke 2). Er thäte alles, was iener thäte 3). Wie der Vater die Todten lebendig mache; also mache auch der Sohn lebendig, wen er wolle 4). Es sollten alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehreten 5). Alles, was sein Vater hätte, wäre sein 6); woraus folgt, daß, gleichwie der Vater allmächtig ist, es auch der Sohn ist, und daß der Vater nichts hat, das der Sohn nicht auch hätte; sonst würde es nicht wahr seyn, daß alles, was der Vater hat, dem Sohne gehörte. Und da auch alle Vorzüge und Eigenschaften der Gottheit dem heil. Geiste eben so wohl, als dem Vater und dem Sohne, zugeschrieben werden; so kann man nicht leugnen, daß sie ihm nicht auch auf gleiche Art zukämen.

F. Sind

1) Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo. Philipp. 2, 6.

2) Pater meus usque modo operatur, et ego operor. Joh. 5, 17.

3) Quaecunque (pater) fecerit, haec et filius similiter facit. Joh. 7, 19.

4) Sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius, quos vult, vivificat. Ebend. v. 21.

5) Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Ebend. v. 23.

6) Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt. Joh. 16, 15.

F. Sind nicht zwo Personen mehr, als eine Person?

A. Nein, spricht der heil. Augustinus, und die drey Selbstständigkeiten haben nicht mehr, als was nur eine einzige hat; weil sie alle nur ein Wesen, nur eine Natur, und nur eine Wahrheit haben, welche in einer Person nicht grösser, als in der andern, und auch in allen dreyen Personen nicht grösser, als in einer einzigen, ist 1).

§. IV.

1) Haec Trinitas unus est eiusdemque naturae atque substantiae, non minor in singulis, quam in omnibus; nec maior in omnibus, quam in singulis; sed tanta in solo Patre, vel in solo filio, quanta in Patre simul et Filio, et tanta in Spiritu sancto, quanta simul in Patre et Filio, et Spiritu sancto. *Aug. Ep.* 107. *alias* 66. *num.* 5.

Nec Trinitatis tertia pars est unus, nec maior pars duo, quam unus est ibi, nec maius aliquid sunt omnes, quam singuli. *Aug. lib.* 2. *contra Maximin. c.* 10. *n.* 2.

Dicimus, non esse in Trinitate maius aliquid duas aut tres personas, quam unam earum . . . In substantia quippe veritatis, quoniam sola vere est, non est maior aliqua, nisi quae verius est. Quidquid autem intelligibile atque incommutabile est, non aliud alio verius est, quia aeque incommutabiliter aeternum est . . . Quapropter ubi magnitudo ipsa veritas est, quidquid plus habet magnitudinis, necesse est ut plus habeat veritatis. Hoc ergo ibi est maius, quod verius. Non autem verius est Pater et Filius simul, quam singulus Pater aut singulus Filius. Non igitur maius aliquid utrumque simul, quam singulum eorum, et quoniam aeque vere est etiam

§. IV.

Das göttliche Wesen und die drey Personen machen nicht vier aus.

Frag. Welches ist der vierte Lehrsatz, den man von der Dreyeinigkeit glauben muß?

Antwort. Es ist dieser, daß das göttliche Wesen von den drey göttlichen Personen nicht unterschieden ist; und daß man also nicht sagen kann, das göttliche Wesen und die drey Personen machen vier aus.

F. Hat iemand diesen Irrthum gehegt?

A. Er ist von Gilbert de la Porree, dem Bischoffe von Poitiers, behauptet worden, dessen Verdammung der heil. Bernhard auf der Kirchenversammlung zu Rheims, im Jahre 1148. veranlaßte 2); weil der Glaube nicht zuläßt, daß man die göttliche Natur der drey Personen theilet, und daß man folglich, anstatt der Dreyeinigkeit, eine Vierheit annimmt. Die Vaterschaft ist der Gottheit nur verhältnißweise entgegengesetzt. Gott der Vater ist nicht der Vater der Gottheit, und die Gottheit ist nicht das Principium des Sohnes. Da also kein Gegensatz ist; so kann auch kein Unterschied seyn. Denn es ist, wie der heil. Augusti-

etiam Spiritus sanctus, nec Pater et Filius simul maius aliquid est, quam ipse, quia nec verius est ... sic et ipsa Trinitas tam magnum est, quam unaquaeque ibi persona; non enim ibi maior est, quae verior non est, ubi est ipsa veritas magnitudo: etc. *Aug. lib.* 8. *de Trinit. num.* 2.

2) *Tom.* 10. *Conc. Labb. p.* 1107.

gustinus spricht, nur wegen der Verhältnisse des Ursprungs ein Unterschied in Gott. Es ist also das göttliche Wesen der Vater, der Sohn, und der heil. Geist. Und der Vater ist das göttliche Wesen, der Sohn ist das göttliche Wesen, der heil. Geist ist das göttliche Wesen.

Die Verhältnisse, welche die Personen unterscheiden, setzen zu dem Wesen nichts hinzu. Denn die Gottheit ist, wie der heil. Augustinus ferner sagt, deswegen weder besser, noch grösser, noch weiser, 2c. Es ist also eine iede Person die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Weisheit 1).

§. V.

1) Quod autem proprie singula in eadem Trinitate dicuntur, nullo modo ad se ipsa, sed ad invicem aut ad creaturam, dicuntur, et ideo relative non substantialiter, ea dici manifestum est: sicut enim Trinitas unus Deus dicitur, magnus, bonus, aeternus, omnipotens, idemque ipsa sua sic dici potest Deitas, ipse sua magnitudo, ipse sua bonitas, ipse sua aeternitas, ipse sua omnipotentia. *S. Aug. lib.* 5. *de Trin.* 6. 11.

Dicitur relative Pater, idemque relative principium, et si quid forte aliud; sed Pater ad Filium dicitur: principium vero ad omnia, quae ab ipso sunt. Item dicitur relative Filius, relative dicitur et Verbum et imago, et in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur . . . ad se autem invicem in Trinitate, si gignens ad id, quod gignit, principium est, Pater ad Filium principium est, quia gignit eum . . . fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia, sed sicut Pater et Filius unus Deus: et ad creaturam relative, unus Creator, et unus Dominus, sic relative ad Spiritum sanctum, unum principium. *Ibid. cap.* 13. *et* 14.

§. V.

Der Sohn Gottes hat kein anderes Principium als den Vater.

Frag. Welches ist der fünfte Lehrsatz, den man von der Dreyeinigkeit glauben muß?

Antwort. Es ist dieser, daß der Sohn von dem Vater allein ist gezeugt worden; denn die Schrift sagt nirgends, daß der Sohn ein anderes Principium, als seinen Vater, hätte; sondern sie sagt überall, er wäre von seinem Vater gebohren worden; es ist also hierüber niemals ein Streit gewesen.

F. Ist der Sohn Gottes von seinem Vater allzeit gezeugt worden?

A. Es würde eine Gottlosigkeit seyn, wenn man sagte, der Vater hätte aufgehört seinen Sohn zu zeugen. Um also zu erkennen zu geben, daß er ihn allzeit zeuget, wird in den Psalmen, als von einer gegenwärtigen Sache, davon geredet: Heute habe ich dich gezeuget 1).

F. Warum sagt man von dem Sohne Gottes, er sey gezeugt worden, und von dem heiligen Geiste, er gehe aus?

A. Die Gottesgelehrten führen davon verschiedene Ursachen an; es ist aber für den größten Haufen der Menschen besser, diese unaussprechlichen Geheimnisse bey einem ehrerbiethigen Stillschweigen in Demuth zu verehren. Denn man mag davon sagen, was man will; so muß man doch allzeit wieder auf dasjenige zurückkommen, was die Schrift sagt: Wer wird die Art

1) Filius meus es tu, ego hodie genui te. Ps. 2, 7.

Art und Weise, wie er ist gezeugt worden, angeben können. *a*)

Deswegen haben auch die Väter oftmals gesagt, man müsse in dieses Geheimniß nicht eindringen wollen. Ich weis es nicht, spricht der heil. Augustinus, wie man die Zeugung des Sohnes von dem Ausgehen des heil. Geistes unterscheiden soll. Ich bin zu schwach dazu, und mein Verstand unterliegt unter dieser Schwierigkeit *b*).

§. 6.

Der heil. Geist geht vom Vater und Sohne als von einem und denselben Principium aus.

F. Welches ist der sechste Lehrsatz, den man von der Dreyeinigkeit glauben muß?

A. Es ist dieser, daß der heil. Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgeht.

F. Wer sind dieienigen, die diese Lehre bestreiten?

A. Es sind die Griechen, welche Anlaß genommen haben, sich deswegen von der römischen Kirche zu trennen, weil, da die constantinopolitanische Kirchenversammlung in dem Glaubensbekenntnisse bloß gesagt hatte, der heil. Geist gehe von dem Vater aus, die lateinische Kirche noch diese Worte hinzugesetzt hat, und von dem Sohne, um anzuzeigen, daß er so wohl von dem einen, als von dem andern ausgeht. Aber

a) Generationem eius quis enarrabit? *Ies.* 53, 8.

b) Distinguere inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. *S. Aug. lib.* 2. *alias* 3. *contr. Maxim. c.* 14. *num* 1.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

dieſer Vorwand iſt unbillig. Denn die ganze Tradition bezeugt deutlich, daß der heil. Geiſt vom Vater und vom Sohne ausgeht. Indem alſo die lateiniſche Kirche die Worte und vom Sohne hinzugeſetzt, hat ſie keine neue Lehre zu dem Glauben hinzugeſetzt; ſondern nur dasjenige vorgetragen, was in der Tradition deutlich enthalten war; welches bey gewiſſen Gelegenheiten nicht nur erlaubt, ſondern auch nothwendig iſt *a*).

F.

a) Nemo Spiritum novit niſi Pater et Filius, a quo procedit. *Epiph. in Anchor. num.* 11.

Iam vero cum Chriſtus a Patre profectus, Deus videlicet a Deo credatur, et Dei Spiritus a Chriſto, utpote qui ab utroque procedit. *Ibid. n.* 67.

Neque Filium et Patrem novit aliquis, niſi Spiritus ſanctus, qui docet omnia, qui de Filio teſtimonium dicit, qui a Patre et a Filio procedit. *Ibid. n.* 73.

Intrinſecus igitur et ab ipſo (Chriſto) eſt Spiritus eius; cuius rei perſpicuum eſt argumentum, quod etiam aliis illum tribuere poteſt... At vero Dominus noſter Ieſus Chriſtus ex ſua plenitudine profundens Spiritum, ut etiam Pater, non illum dat tamquam ex menſura. *Cyrill. lib.* 4. *adv. Neſtor. cap.* 1.

Neque enim in hoc calumnior libertati intelligentiæ, utrum ex Patre, an ex Filio Spiritum Paracletum putent eſſe. Non enim in incerto Dominus reliquit. Niim ſub aſdem dictis hæc ita locutus eſt... *Ille me honorificabit, quoniam de meo accipiet et annuntiabit vobis.* (Ioan. 16.) *Omnia, quæcunque habet, mea ſunt, propterea dixi, de meo accipiet et annuntiabit vobis.* A Filio igitur accipit, qui et ab eo mittitur, et a Patre pro-

F. Warum hatte denn also die constantinopolitanische Kirchenversammlung nur bloß gesagt, der heil. Geist gehe vom Vater aus?

procedit: Et interrogo, utrum idipsum sit a Filio accipere quod a Patre procedere . . . a Patre procedit Spiritus veritatis; sed a Filio et Patre mittitur, omnia, quæ Patris sunt, Filii sunt, et idcirco quidquid accipiet, a Filio accipiet ille mittendus, quia Filii sunt universa, quæ Patris sunt. *Hilar. lib. 8. de Trinit. num.* 20.

Si Spiritum dicas, et Deum Patrem, à quo procedit Spiritus, et Filium, quia Filii quoque est Spiritus, nuncapasti. *Ambr. lib. 3. de Spir. sanct. c. 3. n. 44.*

Spiritus sanctus non sicut creatura ex nihilo est factus, sed sic a Patre Filioquæ procedit, et nec a Filio, nec a Patre sit factus. *Aug. ep. 170. al. 66. num.* 4.

Hic aliquis forsitan quærat, utrum et a Filio procedat Spiritus sanctus: Filius enim solius Patris est Filius... Spiritus autem sanctus non est unius eorum Spiritus, sed amborum ... multa sunt testimonia, quibus hoc evidenter ostenditur, et Patris et Filii esse Spiritum, qui in Trinitate dicitur Spiritus sanctus... Cur ergo non credamus; quod etiam de Filio procedat Spiritus sanctus, cum Filii quoque ipse sit Spiritus? Si enim non ab eo procederet, non post Resurrectionem se repræsentans discipulis suis insufflasset dicens: Accipite Spiritum sanctum. Quid enim aliud significat illa insufflatio, nisi quod procedat Spiritus sanctus et de ipso? . . Si ergo et de Patre et de Filio procedit Spiritus sanctus, cur Filius dixit de Patre

pro-

A. Sie hatte sich dieses Ausdrucks bedient, weil die Schrift an einem gewissen Orte so redet, und weil nur die Gottheit des heil. Geistes sollte bewiesen, nicht aber gezeigt werden, von wem er ausgienge. Es ist aber gewiß, daß dieser Ausdruck der Schrift, der

procedit? Cur putas, nisi quemadmodum ad eum solet referre, et quod ipsius est, de quo et ipse est? Unde illud est, quod ait, mea doctrina non est mea, sed eius, qui me misit. Si igitur intelligitur hic eius doctrina, quam tamen dixit non suam, sed Patris, quanto magis illic intelligendus est et de ipso procedere Spiritus sanctus; ubi sic ait, de Patre procedit, ut non diceret, de me non procedit? A quo autem habet Filius, ut sit Deus, ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus: ac per hoc Spiritus sanctus, ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre, &c. *Aug. tract.* 99. *in Iohan. n.* 6. 7. *et* 8.

Idem ipse Spiritus Patris et Filii procedens a Patre et Filio attestatur Filium suscepisse carnem, *Id. in serm. de Symb. ad Catech. c.* 9. *n.* 13.

Similia prorsus habentur. Lib. 5. *de Trinit. c.* 14. 15. 26.

Ex lib. 2. *al.* 3. *contr. Max. c.* 14. *ubi sic:* Filius est Patris, de quo est genitus: Spiritus autem utriusque, quoniam de utroque procedit, *&c.*

Credimus in unum verum Deum, &c... Spiritum quoque Paracletum esse, qui nec Pater sit ipse, nec Filius, sed a Patre Filioque procedens: est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paracletus, sed a Patre Filioque procedens. *Conc. Tolet.* 1. *ann.* 400. *in Regula fidei.*

der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht *a*), nicht bedeutet, daß er nur vom Vater ausgehe. Eben die Schrift, die an einem gewissen Orte den heil. Geist den Geist des Vaters nennet, ohne des Sohnes zu gedenken; nennet ihn an einem andern Orte den Geist des Sohnes, ohne des Vaters zu gedenken. Gott, spricht der heil. Paulus, hat den Geist seines Sohnes gesandt *b*). Eben die Schrift, welche die Sendung des heil. Geistes dem Vater zuschreibet *c*), ohne zu sagen, daß ihn der Sohn sendet, schreibet sie anderswo dem Sohne zu *d*), ohne des Vaters zu gedenken. Da also die Tradition in Ansehung dieses Punkts klar und deutlich ist; so ist man in der lateinischen Kirche der gemeinen Regel gefolgt, welche darinnen besteht, die Schrift nach der Tradition und der Uebereinstimmung der Väter zu erklären.

F. Geht der heil. Geist vom Vater und Sohne, als von demselben Principium, oder als von mehrern, aus?

A. Der heil. Augustinus antwortet, er geht von dem einen und dem andern, als von einem einzigen Principium aus, und das ist in der Kirchenver-

a) Spiritus veritatis, qui a Patre procedit. *Ioh.* 15, 26.

b) Misit Deus spiritum Filii sui. *Gal.* 4, 6.

c) Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo. *Iob.* 14, 26.

d) Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre. *Ioh.* 25, 26.

sammlung, die unter Gregorius X. zu Lyon gehalten wurde, festgesetzt worden *a*).

Das III. Capitel.

Regeln, die man wissen muß, um gewisse Schwierigkeiten der Schrift, welche die Dreyeinigkeit betreffen, zu heben.

F. Ist es gut, wenn man einige Regeln hat, die Schrift in Ansehung des Geheimnisses der Dreyeinigkeit zu verstehen?

A. Da Gott, um den Menschen zu demüthigen, und ihn zu belehren, seine Vernunft dem Ansehen der Kirche zu unterwerfen, gewollt hat, daß es nicht nur in den menschlichen Vernunftschlüssen, sondern auch in der Schrift selbst, für die stolzen Seelen, in Ansehung dieses Geheimnisses, Schwierigkeiten gäbe; so ist es gut, vier Regeln zu wissen, die der heil. Augustinus giebt, um sie in ein Licht zu setzen.

F.

a) Fatendum est, Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia; sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium. *Aug. lib. 7. de Trinitate. c. 14. n. 15.*

Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam, ex uno principio, non duabus spirationibus, se unica spiratione procedit, etc. *Conc. Lugdun. 2. sub. Gregorio X. an. 1274. c. 1.*

F. Welche ist die erste von diesen Regeln?

A. Daß man unter dem Namen Gottes gemeiniglich die ganze Dreyeinigkeit verstehen muß. Wenn also gesagt wird, Gott sey allein unsterblich, er thue allein grosse Wunder; so ist dieses von allen dreyen Personen zu verstehen *a*).

F. Welches ist die andere Regel?

A. Es ist diese: Da die Werke der Dreyeinigkeit, welche ausser derselben verrichtet werden, unzertrennlich sind; so muß das, was von einer Person gesagt wird, auch von den übrigen verstanden werden. Der heil. Augustinus beweiset dieses mit dem Beyspiele verschiedener Handlungen, welche nachdem sie in einer Stelle einer gewissen Person sind zugeeignet worden, in andern Stellen den andern zugeschrieben werden.

Zum Exempel, in dem Briefe an die Philipper wird von dem Sohne gesagt, er habe sich alle Dinge unterworfen, und ebendieses wird in dem Briefe an die Corinthier vom Vater gesagt. Es wird gesagt,

a) Intelligitur non tantummodo de patre dixisse Apostolum Paulum, qui solus habet immortalitatem, sed de uno et solo Deo, quod est ipsa Trinitas... recte ergo ipse Deus Trinitas intelligitur beatus et solus potens... Sic enim dictum est, solus habet immortalitatem, quomodo dictum est, qui facit mirabilia solus... quomodo ergo solus Pater facit mirabilia, cum hæc verba, nec Patrem tantum, nec filium tantum, permittant intelligi, sed utique Deum, unum verum, solum. *S. Aug. lib.* 1. *de Trinit: c.* 6.

der Vater habe Jesum Christum geheiliget; und an einem andern Orte heißt es, er heilige sich selbst. Es muß also von allen dreyen Personen verstanden werden, wenn gesagt wird, Jesus Christus wäre vom heil. Geiste empfangen, er wäre von seinem Vater überliefert worden. Denn obgleich die Menschwerdung die Person des Sohnes nur allein angeht; so ist sie doch von der ganzen Dreyeinigkeit gewirket worden. Obgleich die Handlungen Jesu Christi von Jesu Christo allein verrichtet wurden; so trugen doch alle drey Personen das ihrige dazu bey *a*).

F. Welches ist die dritte Regel?

A.

a) Neca solo Filio missus est, sicut scriptum est, cum ego iero, mittam illum ad vos; sed a Patre quoque, sicut scriptum est, quem mittet Pater in nomine meo; ubi ostenditur quod nec pater sine Filio, nec Filius sine Patre misit Spiritum sanctum, sed eum pariter ambo miserunt: inseparabilia quippe sunt opera Trinitatis. *Aug. lib. contra serm. Arian. c.* 4.

Quomodo enim aliquid faceret Pater nisi per unigenitum Filium; nec sine Spiritu sancto, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. *Ibid. cap.* 11. *item. ibid. cap.* 32. Illud autem, quod per Prophetam, etc. *Item. lib.* 1. *de Trinitate cap.* 6. *num.* 12. Si autem hoc de Patre *etc.* Iam ostendimus in hac Trinitate per multos divinarum locutionum modos, etiam de singulis dici, quod omnium est, propter inseparabilem operationem unius eiusdemque substantiæ. *Aug. lib.* 1. *de Trinit. cap.* 12. *num.* 25.

A. Daß alle Namen, die sich auf keinen Ursprung beziehen, von der ganzen Dreyeinigkeit zu verstehen sind; und daß, wenn sie einer Person beygelegt werden, die übrigen nicht davon ausgeschlossen sind. So wird in den Psalmen von der ganzen Dreyeinigkeit gesagt: **Du bist allein Gott.** Und so ist es auch von der ganzen Dreyeinigkeit zu verstehen, wenn Jesus Christus selbst sagt, **nur Gott allein ist gut** *a*).

F. Welches ist die vierte Regel?

A. Man muß an Jesu Christo die Knechtsgestalt (das heißt, seine menschliche Natur) von der göttlichen Gestalt, das heißt, von der göttlichen Natur, unterscheiden. Nach der Knechtsgestalt spricht er: **Mein Vater ist grösser, als ich;** weil Jesus Christus nach seiner Menschheit geringer geworden war, nicht nur als sein Vater, sondern auch als der heil. Geist, ia sogar als er selbst. Nach der Knechtsgestalt wird gesagt, **Jesus Christus werde das Reich Gott seinem**

a) Illud praecipue teneamus, quidquid ad se elicitur praestantissima illa et divina sublimitas, substantialiter dici: quod autem ad aliquid, non substantialiter, sed relative; tantamque vim esse eiusdem substantiæ in Patre et Filio et Spiritu sancto, ut, quidquid de singulis ad seipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur . . . Non enim de Patre solo, sed de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est, *tu es solus magnus;* et bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus sanctus: Nec tres te boni, sed unus est bonus, de quo dictum est, *nemo bonus, nisi solus Deus. S. Aug. l. 5, de Trinit. c. 8.*

Vater übergeben. Nach der Knechtsgestalt heißt es, der Sohn wird demienigen unterworfen seyn, der ihm alle Dinge unterworfen hat. Nach der Knechtsgestalt spricht Jesus Christus von sich selbst: Es kömmt mir nicht zu, euch zu geben, zur Rechten zu sitzen. Nach der Knechtsgestalt spricht er: Meine Lehre ist nicht von mir, sondern von demienigen, der mich gesandt hat. Endlich spricht er nach der Knechtsgestalt: Niemand weis diesen Tag und diese Stunde, weder die Engel, die im Himmel sind, noch der Sohn, sondern allein der Vater. Von dem Sohne Gottes, spricht der heil. Gregorius, wird gesagt, er wisse diesen Tag nicht; weil er ihn vermöge der Natur der Menschheit nicht wußte; sondern vermöge der Natur der Gottheit, ob ihn gleich die Gottheit der Menschheit bekannt macht *a*).

Man

a) Quapropter cognita hæc regula intelligendarum scripturarum de Filio Dei, ut distinguamus, quid in eis sonet secundum formam Dei, in qua æqualis est patri, et quid secundum formam servi, quam accepit, in qua minor est patre, non conturbabimur tanquam contrariis ac repugnantibus inter se sanctorum librorum sententiis. Nam secundum formam Dei æqualis est Patris, et Filius et Spiritus sanctus; secundum autem formam servi, minor est Patre, quia ipse dixit, *Pater maior me est;* minor est se ipso, quia de illo dictum est *semetipsum exinanivit:* Minor est spiritus sancto, quia ipse ait, *qui dixerit blasphemiam in filium hominis, remittetur ei, qui autem dixerit in spiritum*

Man muß ferner merken, 1. daß es kein Kennzeichen ist, daß eine Person deswegen weniger, als eine andere ist, weil sie dieselbe verherrlichet; denn alle drey Personen verherrlichen einander.

2. Daß auch der Ursprung nicht mit sich bringt, daß die Person, die von der andern ausgeht, weniger, als dieselbe, ist.

3. Daß auch das Erscheinen kein geringer seyn bedeutet; denn es sind alle drey Personen erschienen *a*).

Das

tum sanctum, non remittetur ei. Secundum formam Dei, ipse et Pater unum sunt, secundum formam servi, non venit facere voluntatem suam, sed voluntatem eius, qui eum misit... secundum formam Dei ipse est verus Deus, et vita æterna: secundam formam servi factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis... Secundum formam Dei, omnia, quæ habet Pater, ipsius sunt... secundum formam servi, non est doctrina ipsius, sed illius, qui eum misit et de die et hora nemo scit, neque Angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater, etc. *S. Aug. lib.* 1. *de Trinit. cap.* 11.

Unge et hoc intelligi subtilius potest, quia incarnatus unigenitus; factus que pro nobis homo perfectus, in natura quidem humanitatis novit diem et horam judicii; sed tamen hanc non ex natura humanitatis novit. Quod ergo in ipsa novit, non ex ipsa novit, quia Deus et homo factus diem et horam judicii, non nisi per Deitatis suae potentiam novit. *S. Greg. eiusd. Epist.* 39.

a) Regula autem Catholicæ fidei sic se habet, ut cum aliqua in scripturis dicuntur de Filio, quod sit minor Patre, secundum susceptionem hominis intelligantur:

Das IV. Capitel.

Vom Bilde der Dreyeinigkeit in der Seele des Menschen.

F. Hat nicht Gott ein Bild der Dreyeinigkeit in die Natur des Menschen gelegt, welches uns behülflich seyn kann, uns dieselbe vorzustellen?

A.

gantur: cum vero ea dicuntur, quibus demonstratur æqualis, secundum id, quod Deus est, accipiantur. *Aug. inter. q.* 83. *q.* 69. *n.* 1.

Potens est Spiritus sanctus glorificare Filium, quem glorificat Pater. Quod si ille, qui glorificat, eo quem glorificat, maior est, finant, ut æquales sint, qui se ipsos glorificant. Scriptum est autem, quod Filius glorificet Patrem. *Ego te*, inquit, *glorificavi super terram, &c. S. Aug. l.* 2. *de Trinit. c.* 4.

Quæro unde et a quo missus sit Filius. *Ego* inquit, *a Patre exii, et veni in hunc mundum*; de illo idem ipse Evangelista dicit, *in hoc mundo erat, et mundus per illum factus est, et mundus eum non cognovit*; deinde coniungit, *in sua propria venit*. Illuc utique missus est, quo venit. At si in hunc mundum missus est, quia exiit a Patre, et venit in hunc mundum, et in hoc mundo erat; illuc ergo missus est, ubi erat... Sed neque sine spiritu suo usquam esse potuit; itaque, si ubique est Deus, ubique est etiam spiritus eius. Illuc ergo spiritus sanctus missus est, ubi erat. *Ibid. c.* 5.

Propter has corporales formas, quæ ad eum significandum extiterunt, missus dicitur etiam Spiritus sanctus; non tamen minor Patre dictus est, sicut Filius propter formam servi... cur ergo non et Pater dici-

tur

A. Man darf nur in das Innere seiner Seele hinein gehen, um darinnen ein sehr lebhaftes Bild von der Dreyeinigkeit anzutreffen, das Gott hineingelegt hat. Denn wie der Vater sein Wort, das ist sein selbstständiges Wort oder seinen selbstständigen Gedanken, von Ewigkeit her empfängt; also wird auch die Seele gewahr, daß in ihr ihr Gedanke, als der Keim ihres Verstandes, und der Sohn ihrer Erkenntniß, gebohren wird.

Wenn dieser Gedanke das Wesen der Seele, welche denkt, selbst zum Gegenstande hätte, und es vollkommen in sich begriffe; so würde er ihrem Wesen gleich seyn. Da aber die Fruchtbarkeit der göttlichen Natur nicht bey der Hervorbringung des Wortes stehen bleibt; und da von dem Vater, welcher denkt, und von dem Sohne, der sein Gedanke ist, eine ewige Liebe ausgeht, die der heil. Geist ist, welcher mit dem Vater und dem Sohne eine gleich glückliche und vollkommene Natur ausmacht; so kann man sich auch vorstellen, daß die Seele, nachdem sie ihr Wesen durch ihren Gedanken empfangen hat, dieses Wesen und diesen Gedanken liebet. Und wenn ihre Liebe mit ihrem Gedanken übereinkömmt; so ist sie die Vollkommenheit des Wesens und des Gedankens gleich. Es sind also in einer und derselben Seele drey Dinge, das Wesen, der Gedanke, und die Liebe, welche unzertrennlich sind, und einander gewissermaassen in sich fassen; weil sich der Ge-

tur missus per illas species corporales, ignem rubi, et columnam nubis vel ignis, et fulgare in monte, et si quæ talia tunc apparuerunt etc. *Ibid. c. 7.*

Vide ibid. quæ sequuntur.

Gedanke das Wesen der Seele und ihre Liebe vorstellt, und weil die Seele ihr Wesen und ihren Gedanken liebet, alles dieses aber doch in uns nur ein und dasselbe Leben ausmacht *a*).

F. Wie muß man diese Vergleichungen und Bilder brauchen?

A. Man muß sie brauchen, wie die Väter, (und unter andern erinnert dieses der heil. Athanasius sehr oft) indem man sich vorstellt, daß, welche Aehnlichkeit unter diesen Bildern der Dreyeinigkeit und der Dreyeinigkeit selbst ist, dennoch auch eine grosse Ungleichheit und ein grosser Unterschied angetroffen wird. Denn das Wort ist kein zufälliger Gedanke, ohne Selbstständigkeit; sondern es ist ein selbstständiger Gedanke, eine selbstständige Weisheit, ενάσιος σοφία. Eben so ist auch der heil. Geist keine Liebe, wie die unserige, die nicht von sich selbst besteht; sondern eine lebendige und selbstständige Liebe. Man muß also diese Bilder nur brauchen, um sich einen schwachen Begriff von der Hervorbringung der göttlichen Personen, und

von

a) Cum homo de animi sui natura cogitare potuerit, atque invenire, quod verum est, alibi non inveniet, quam penes seipsum . . . mens igitur, quando cogitatione si conspicit, intelligit se et recognoscit; gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam . . . Hæc autem duo, gignens et genitum, dilectione tertia copulantur, quæ nihil aliud est, quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens. Ideoque etiam illis tribus nominibus insinuandam mentis putavimus Trinitatem, memoria, intelligentia, voluntate. *S. Aug. l.* 14. *de Trinit. c.* 6. *Et alibi passim toto eodem lib.* 14. *et seq.*

von ihrer Unzertrennlichkeit zu machen, und gewisse noch gröbere Begriffe davon zu entfernen *a*).

F. Kann man nicht einigen Nutzen aus diesen Aehnlichkeiten ziehen, die Gott von sich selbst in uns gelegt hat?

A. Man kann mit Recht daraus schliessen, daß, da die vornehmste Grösse der Seele des Menschen darinnen bestehet, daß sie Gott zum deutlichsten Bilde seines Wesens, so wohl in Ansehung ihrer Einheit, als in Ansehung ihrer Fruchtbarkeit, wegen des Gedankens und der Liebe, die sie hervorbringt, gemacht hat, sie gar sehr verbunden ist, diese Würde zu erhalten, indem sie diesen Gedanken und diese Liebe nicht beflecken läßt. Sie soll sich also als den Spiegel des göttlichen Wesens betrachten; und ihre vornehmste Pflicht bestehet darinnen, diesen Spiegel rein und unbefleckt zu erhalten, damit das Bild Gottes in demselben nicht möge beschmitzt, verunstaltet und ausgelöschet werden.

Zweyter

a) Verum ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam, et suo vitio in deterius commutatam, ita eidem comparet Trinitati, ut omnimodo existimet similem; sed potius in qualicunque ista similitudine magnum quoque dissimilitudinem cernat, quantum esse satis videbatur admonui. *Ibid. lib.* 15. *c.* 20. *Vide eundem. ibid. c.* 22. *&* 23.

Zweyter Theil.

Von der Schöpfung der Welt.

Das I. Capitel.

Was man von der Schöpfung der Welt wissen muß.

F. Was lehrt uns die Schrift von der Schöpfung der Welt in diesen Worten des ersten Glaubensartikels, Schöpfer Himmels und der Erde?

A. Sie lehrt uns, daß diese sichtbare Welt nicht immer gewesen ist, und daß Gott nicht nur ihre Theile eingerichtet, sondern auch die Materie selbst aus Nichts hervorgebracht hat, und daß also diese Materie nicht ewig ist, wie einige Ketzer vorgegeben haben.

F. Ist es schon lange, daß die Welt erschaffen worden?

A. Es ist ungefähr 5700. Jahre; denn die Welt hatte schon 4000. Jahre gestanden, als Christus in dieselbe kam.

F. Wie ist es möglich, daß Gott, welcher eine Ewigkeit hindurch gewesen, ohne etwas ausser sich hervorzubringen, die Welt in einem gewissen Puncte dieser Ewigkeit hervorgebracht hat?

A.

A. Es ist wahr, wie es der heil. Augustinus bekennt *a*), daß es dem menschlichen Verstande schwer fällt, diese Wahrheit zu begreifen; es ist aber noch weit unbegreiflicher, daß die Welt allzeit gewesen, daß die Materie ewig ist, und daß es eine unendliche Folge von Thieren und Menschen giebt. Indem also die Schrift von uns verlangt, daß wir glauben sollen, die Welt sey nicht ewig; so erleichtert sie uns die Sache mehr, als sie uns dieselbe erschwert.

F. Hat uns Gott nicht einige Beweise an die Hand gegeben, welche uns den Glauben der Schöpfung der Welt etleichtern können?

A. Er hat uns deren verschiedene, und sehr beträchtliche gegeben; aber die historischen sind die handgreiflichsten.

Moses, der die Geschichte von der Erschaffung der Welt erzählt, erzählt sie als eine Sache, die weder von ihm, noch von denen, für welche er schrieb, weit entfernt gewesen wäre. Amram, Moses Vater, hatte den Levi gekannt, und lange zugleich mit ihm gelebt. Levi hatte drey und dreyssig Jahre mit dem Isaac; Isaac funfzig Jahre mit dem Sem; Sem sieben und neunzig Jahre mit dem Mathusalem, und Mathusalem zweyhundert und drey und sechzig Jahre mit dem Adam gelebt.

a) Non pariat quæstiones hominum, qui pœnali morbo plus sitiunt, quam capiunt, et dicunt. quid faciebat Deus, antequam faceret cœlum et terram? aut quid venit ei in mentem, ut aliquid faceret, cum antea nunquam aliquid fecerit, etc. *Aug. Conf. lib.* 11. *cap.* 30.

Was für eine wichtigere Geschichte konnte nun aber wohl Jacob seinen Kindern erzählen, als die Geschichte von der Sündfluth und der Schöpfung der Welt? Und was Wunder, wenn eine so wichtige Geschichte sich bey einem Volke erhalten hat, das nur eine Familie ausmachte, welche ganz von diesem Patriarchen abstammte, der ihr keine andere, als diese Geschichte, erzählen konnte?

Man sieht über dieses, selbst in den weltlichen Geschichtschreibern, daß alles anfängt, Künste, Wissenschaften, Völker, Reiche, und daß alles die Kennzeichen der Neuheit und des Wachsthums an sich hat. Das Buch, welches die Schöpfung der Welt erzählt, ist das älteste, unverwerflichste und glaubwürdigste Buch in der Welt; und der Anfang dieses ersten Buchs lautet also *a*): **Im Anfange schuff Gott den Himmel und die Erde.**

F. Hat denn Gott die Welt in einem Augenblicke erschaffen, und sie in demselben in den Zustand, in welchem sie sich befindet, gesetzt?

A. Nein; denn, um zu zeigen, daß er sie nicht als eine nothwendige Ursache schuff, die nach ihrer völligen Macht und Gewalt handelte; sondern daß er sie ganz frey und ungezwungen schuff; so wendete er, nachdem er am ersten Tage den Himmel und die Erde geschaffen hatte, noch fünf andere Tage an, um sie in den Zustand, in welchem sie sich befindet, zu setzen; indem er nach und nach das Firmament, das Meer, die Planeten, die Sonne, den Mond, die Vögel, die Fische,

a) In principio creavit Deus cœlum et terram. 1. *Mos.* 1, 1.

Fische, die Thiere, und den Menschen selbst hervorbrachte.

F. Ist in Gottes Werken nichts unnütze und böse?

A. Nein *a*); und man würde den Irrthum der Manichäer, und anderer alten Kätzer, wieder aufwärmen, wenn man einräumete, daß in Gottes Werken etwas böse wäre. Es giebt Geschöpfe, deren Nutzen uns unbekannt ist; es giebt andere, welche dienen, den Menschen, nachdem er gesündigt hat, zu strafen; aber ebendiese Geschöpfe haben nichts desto weniger ihren Nutzen und ihre Schönheit in der Einrichtung der Welt, ob uns gleich dieser Nutzen nicht allzeit bekannt ist.

F. Woher kömmt es, daß die Menschen für diese gemeinschaftlichen Wohlthaten so gar wenig dankbar sind?

A. Es kömmt daher, weil sie nicht gnugsam bedenken, daß Gott von aller Ewigkeit her nicht die Absicht gehabt hat, die Welt dem Adam allein zu geben, sondern daß er alle diejenigen, welche von diesem ersten Menschen sollten gebohren werden, daran hat wollen Theil nehmen lassen. Es ist also die Welt dergestalt eine gemeinschaftliche Wohlthat, daß sie auch eine besondere Wohlthat ist, welche von einem jeden Menschen verlangt, daß er besonders dafür danken soll.

---

a) Cur ea fecit? ut essent. Ipsum enim quantumcumque esse, bonum est. *Aug. de vera rel. n.* 35.

Omnia quæ fecit Deus, recte fecit, etsi non possumus videre consilium ipsius, quare illud sic fecit, et illud sic, etc. *Idem in Psal.* 124. *n.* 2.

Erster Abschnitt.

Von den Engeln.

Das 1. Capitel.

Von dem Nutzen, sich von dem, was die Engel betrifft, zu unterrichten.

F. Ist denn den Christen etwas daran gelegen, dasienige zu wissen, was man von den Engeln wissen kann?

A. Es ist so viel daran gelegen, daß die Gleichgültigkeit der Menschen in diesem Stücke nicht zu dulden ist, wie aus den folgenden Ursachen erhellen wird.

1. Diese geistige Welt ist der edelste Theil der Werke Gottes. Der geringste Engel ist unendlich weit beträchtlicher, als alle Körper. Der Engel hat selbst wegen seiner Natur viel Vorzüge vor dem Menschen.

2. Diese geistige Welt ist von uns nicht abgesondert. Die guten und die bösen Engel haben an vielen Begebenheiten unserer Welt Theil, besonders an denen, die das Heil oder den Schaden der Menschen angehen. Sie sind mit uns vermischt, und wirken in uns. Sie sind Zeugen von unsern Handlungen, von unsern Worten und von den mehresten unserer Gedanken, wenn sie durch ein Zeichen kenntlich gemacht werden. Sie befördern und hindern unsere Anschläge und Unternehmungen. Es ist uns überaus viel daran

gelegen,

gelegen, den Schutz der guten Engel zu verdienen, und nicht in die Fallstricke der bösen zu fallen.

3. Diese geistige Welt ist uns nur eine kurze Zeit unbekannt, und sie wird uns in der Ewigkeit gar sehr bekannt werden, weil wir nothwendig entweder Gesellschafter der guten Engel in der Herrlichkeit, oder Sclaven der bösen in der Hölle seyn müssen.

Es ist also billig, daß sich die Christen schon in diesem Leben als solche verhalten, die einmal den seligen Engeln sollen beygesellet werden; daß sie gegen sie die Pflichten der Dankbarkeit ausüben, welche sie gegen Freunde ausüben würden, welche sie bald zu sehen hofften, und von denen sie indessen sehr viele Gunstbezeigungen erhielten; und daß sie es zu vermeiden suchen, eine Beute der bösen Engel zu werden, die sich über den Untergang und das Verderben der Menschen freuen.

F. Woher kömmt es denn, daß man so wenig an diese geistige Welt denkt?

A. Es kömmt daher, weil die Menschen ganz in die Sinne versenkt sind, und nur von dem, was einen Eindruck in sie macht, gerührt werden. Die Religion macht nur schwache und matte Eindrücke in sie. Sie denken wenig an das andere Leben, und an die selige Gesellschaft, wo die Engel und die auserwählten Menschen nur einen Leib und nur einen geistlichen Tempel ausmachen werden, in welchem Gott ewig regieren wird. Und endlich sehen sie die Gefahr, in welcher sie sich befinden; die Bosheit und Stärke ihrer geistlichen Feinde, und wie nöthig sie den Beystand und die Führung der guten Engel haben, gar wenig ein.

Das II. Capitel.

Von der Erschaffung und Natur der Engel.

F. Ist die Erschaffung der Engel in der Schrift angezeigt?

A. Das erste Buch Mose gedenkt ihrer nicht ausdrücklich; aber der heil. Apostel Paulus *a*) sagt deutlich, und behauptet, Gott habe alles, was im Himmel und auf der Erde ist, geschaffen, und das sichtbare und unsichtbare, die Throne, die Herrschaften, die Fürstenthümer, die Kräfte, und überhaupt alles wäre durch Jesum Christum und in Jesu Christo geschaffen.

Ueber dieses werden sie, wie der heil. Augustinus anmerkt *b*), in dem Liede, welches im dritten Capitel Daniels steht, unter die Werke Gottes gesetzt; und sie müssen schon am ersten Tage seyn geschaffen worden, weil im Buche Hiobs gesagt wird *c*), die Kinder Gottes,

a) In ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia, sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates: omnia per ipsum et in ipso creata sunt. *Col.* 1, 16.

b) Opus autem Dei esse angelos . . . alibi hoc sancta Scriptura clarissima voce testatur. Nam in hymno trium in camino virorum cum prædictum esset, benedicite omnia opera Domini Domino: in execatione eorumdem operum etiam Angeli nominati sunt. *S. Aug. lib.* 12. *de civit. cap.* 9.

c) Ubi eras, quando ponebam fundamenta terræ . . . cum . . . iubilarent omnes Filii Dei. *Hiob* 38. 4 u. 7.

Gottes, das ist, die Engel, hätten geiauchzet, als er die Gründe der Erde gelegt. Darum hat die lateranensische Kirchenversammlung unter Innocentius III gesagt *a*), vom Anfange der Zeit schuff Gott das eine und das andere Geschöpf, das englische und das menschliche. Es scheint sogar, Gott habe, als er die körperlichen Geschöpfe hervorgebracht, um deswegen von den geistigen gelobt zu werden, nicht gewollt, daß es zu irgend einer Zeit körperliche Geschöpfe gäbe, ohne daß auch geistige gefunden würden, um ihn deswegen zu loben. Dieses soll uns lehren, daß, wenn wir dem Zwecke unseres Seyns Gnüge leisten wollen, wir Gott unaufhörlich für alle seine Wohlthaten und Werke loben müssen.

F. Sind die Engel in grosser Anzahl erschaffen worden?

A. Obgleich die Schrift bey dem Daniel nur von den guten Engeln redet; so stellt sie doch ihre Anzahl als sehr groß in folgenden Worten vor *b*): Tausendmal tausend dieneten ihm, und zehntausendmal hundert tausend stunden vor ihm. Als auch Eliseus seinem Diener einen Muth einsprechen wollte; so zeigte er ihm einen Berg voll feuriger Rosse

a) Firmiter credimus, et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus . . . qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, Angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam. *Concil. Lateran. 4. an.* 1215. *cap.* 1.

b) Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei. *Dan.* 7, 10.

und Wagen, und ein unzählbares Heer, indem er zu ihm sagte *a*): Derer, die für uns sind, sind mehr, als derer, die wider uns sind. Wir sollen also dasselbe auch zu uns sagen, um uns bey unserem Mißtrauen zu stärken, so oft wir für Gottes Sache streiten.

F. Was weis man von der Natur der Engel?

A. Man weis, daß sie viele Vorzüge vor der Natur des Menschen hat, und sie an Einsicht und Stärke weit übertrifft. Denn die Wirksamkeit ihres Verstandes wird durch den Mangel der Werkzeuge nicht geschwächt; sie werden bey ihren Verrichtungen nicht müde, und lassen niemals ab. Der Stärke ihrer Natur, und die Wissenschaft, die ihnen zukömmt, legt sich selbst bey den Teufeln an den Tag, bey welchen sie allein, und ohne irgend eine übernatürliche Gabe übrig geblieben ist. Indessen macht uns die Schrift *b*) einen fürchterlichen Begriff von ihrer Stärke, und von ihrer grossen Wissenschaft, welche sich oftmals, weil sie die Ursachen einsehen, so weit erstreckt, daß sie viele zukünftige Dinge vorhersagen. Und dieses soll uns antreiben, die Wissenschaft und alle natürliche Gaben zu verachten, wenn sie von der Gottesfurcht getrennt sind; weil, wenn wir auch gleich noch so viel Verstand besitzen, und noch so viel lernen, wir dennoch dem geringsten unter den bösen Geistern niemals gleich kommen werden.

F. Haben die Engel Leiber?

A.

a) Plures enim nobiscum sunt, quam cum illis. 4. *Kön.* 6, 16.

b) *Hiob* 40, 10. *u. f. und cap.* 41. 5. *u. f.*

A. Einige Väter haben es geglaubt, und der heil. Augustinus zweifelt daran *a*). Aber nach der Art und Weise, wie die Lateranensische Kirchenversammlung *b*) von der Schöpfung der Engel geredet, indem sie dieselben geistige Geschöpfe genannt hat, um sie den leiblichen entgegen zu setzen, haben alle Gottesgelehrte gelehrt, daß die Engel keinen Leib haben.

Das III. Capitel.

Von dem Zustande, in welchem die Engel sind erschaffen worden; von der Beharrung der guten Engel, und von dem Falle der bösen.

F. In welchem Zustande sind die Engel erschaffen worden?

A. Sie sind in der Wahrheit erschaffen worden, weil von dem Teufel gesagt wird, er sey in der Wahrheit nicht bestanden *c*). Nun kann man aber nur aus Liebe zur Wahrheit in der Wahrheit seyn, das heißt, er hat Gott geliebt, und hat sich folglich in einem Stand der Gnade und Heiligkeit befunden. Darum erklären die Väter dasienige vom Teufel, was von dem Könige zu Tyro bey dem Ezechiel gesagt wird:

a) *Aug. ep.* 95. *alias* 250. *n.* 8. *Enarr. in Ps.* 85. *n.* 17. *ser.* 277. *de S. Vincentio c.* 9. *et lib.* 15. *de civ. Dei c.* 23.

b) Siehe die vorhergehende Note auf Seite 119. unter dem Buchstaben *c*.

c) In veritate non stetit. *Ioh.* 8, 44.

Er wäre voller Weisheit und vollkommen schön gewesen *a*). Wenn dieses auch sogar von den gefallenen Engeln wahr ist; so ist es noch weit mehr von den guten Engeln wahr.

F. Worinnen bestund die Natur dieser Gnade?

A. Wir werden hernach davon reden, wenn wir von der Gnade des ersten Menschen handeln werden. Hier ist es gnug, zu sagen, daß es eine Gnade war, aus welcher sie herausfallen, und in welcher sie bloß vermöge ihres Willens beharren konnten; weil sich das eine in Ansehung der Teufel, und das andere in Ansehung der seligen Engel zugetragen hat.

F. Hat dieser Zustand lange gedauert?

A. Die Schrift hat uns nicht bekannt machen wollen, wie lange die treulosen Engel in diesem Stande der Gnade geblieben sind; und ihr Stillschweigen muß unserer

a) *Plenus sapientia, et perfectus decore in deliciis Paradisi Dei tui fuisti.* Quo sermone demonstrat, nequaquam hominem esse, de quo scribitur, sed contrariam fortitudinem, quæ quondam in Dei paradiso commorata sit. *S. Hier. Comment. in Ezech. c.* 28.

In figura principis Tyri per Ezechielem Prophetam in diabolum dicta intelliguntur, tu es signaculum similitudinis et corona decoris, in deliciis Paradisi Dei tui fuisti, omni lapide pretioso ornatus es, et cetera, quæ non tam in ipsum principem Spiritum nequitiæ, quam in corpus eius dicta conveniunt... possunt diligentius ista tractari, ut fortasis ostendatur, non solum et hunc intellectum esse id his verbis posse, sed omnino alium esse non posse. *S. Aug. de Genes. ad litt.* 11. *c.* 25.

unſerer Neugierigkeit in dieſem Stücke Schranken ſetzen.

F. Was weis man von der Beharrung der guten Engel, und von dem Falle der treuloſen Engel?

A. Nichts giebt deutlicher zu erkennen, wie wenig Gott die Neugierigkeit der Menſchen in dieſem Leben zu befriedigen Willens geweſen iſt, als das wenige, welches er uns von der größten Begebenheit, die ſich iemals zugetragen, bekannt gemacht hat. Denn was kann man ſich wohl ſchrecklicheres vorſtellen, als dieſe Trennung der guten und böſen Engel, welche die einen in alle Ewigkeit glücklich, die andern aber unglücklich gemacht, und in Anſehung der Menſchen ſo ſchreckliche Folgen hat. Indeſſen ſagt die Schrift ausdrücklich nichts davon. Sie redet allenthalben von ſeligen Engeln und von Teufeln; aber die Geſchichte dieſer Trennung erzählt ſie uns nirgend. Indeſſen wollen einige das, was man davon ſagt, aus folgender Stelle der Offenbahrung Johannes herleiten, welches ganz wahrſcheinlich zu ſeyn ſcheint.

Es erhub ſich ein groſſer Streit im Himmel a): Michael und ſeine Engel ſtritten mit dem Drachen,

a) Factum eſt prælium magnum in Cælo? Michael et Angeli eius præliabantur cum dracone, et draco pugnabat, et Angeli eius. Et non valuerunt, neque locus inventus eſt eorum amplius in Cælo. Et proiectus eſt draco ille magnus, ſerpens antiquus, qui vocatur diabolus, et ſatanas, qui ſeducit univerſum orbem; et proiectus eſt in terram; et Angeli eius cum illo miſſi ſunt. *Apoc.* 12, 7.

Drachen, und der Drache stritt nebst seinen Engeln mit ihm; aber diese waren zu schwach, und seit dieser Zeit sind sie im Himmel nicht mehr gesehen worden. Und dieser grosse Drache, diese alte Schlange, welche der Teufel und Satanas genennet wird, wurde aus dem Himmel herausgeworfen, und seine Engel mit ihm. Wenn sich aber dieser Streit der Engel zugetragen, worüber er hergekommen, und wie lange er gedauert habe, davon sagt die Schrift nichts.

F. Worinnen bestund die erste Sünde der abtrünnigen Engel?

A. Die Schrift sagt, sie habe in der Hoffart bestanden, weil es im Buche des Tobias heißt, die Hoffart ist der Anfang aller und ieder Sünde *a*). Und der heil. Paulus spricht *b*): Man muß keinen Neuling zum Bischoffsamte erwählen, damit er nicht hoffärtig werde, und in die Verdammniß des Teufels fallen möge. Wahrhaftig, der Teufel hat nur sündigen können, indem er sich von Gott ab- und zu einem Geschöpfe gewandt; denn so lange er bey Gott blieb, sündigte er nicht. Nun gab es aber kein Geschöpf, das ihm näher war, und welches mehr verdiente, daß er sich daran hieng, als er selbst. Indem er also aufgehört, Gott hochzuschätzen und zu lieben, hat er nur in die Hochachtung und Liebe seiner selbst fallen können. Es ist aber gewiß, daß er mit dieser ersten

a) In ipsa (superbia) initium sumsit omnis perditio. *Tob.* 4, 14.

b) Non Neophitum: ne in superbiam elatus in iudicium incidat diaboli. 1 *Timoth.* 3, 6.

ersten Sünde unzählige andere, und besonders den Neid verbunden hat, der die erste Frucht der Hoffart ist, und von welchem die Weisheit sagt *a*): **Durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen.**

Das IV. Capitel.

Von der Strafe der abtrünnigen Engel, und von ihrer Macht und Gewalt über die Menschen.

F. Welche Strafen zog die Sünde der abtrünnigen Engel nach sich?

A. Sie wurden aus dem Himmel, in welchem sie sich befanden, vertrieben, und Gott verdammte sie zu ewigen Strafen. Dieses drückt der heil. Petrus durch folgende Worte aus *b*): **Gott hat der Engel, die gesündiget haben, nicht verschont; sondern hat sie in den Abgrund hinab gestürzt, wo die Finsternisse ihre Fesseln sind, um gepeinigt, und gleichsam bis auf den Tag des Gerichts aufbehalten zu werden.**

F. Wo sind diese Dämonen (bösen Geister) hingeworfen worden?

A.

a) Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. *B. Weish.* 2, 24.

b) Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in iudicium reservari, etc. 1. *Petr.* 2, 4.

A. Indem der heil. Paulus den Teufel den Fürsten, der in der Luft Macht hat *a*), und die Dämonen überhaupt boshafte Geister *b*) die im Himmel, das ist, in der Luft, sind, nennet; so zeigt er deutlich an, daß sich ein Theil der Dämonen in der Luft befindet, wo sie gleichsam in ein Gefängniß eingeschlossen sind. Es ist indessen aus der Stelle des heil. Petrus, die wir angeführet haben, deutlich, daß sich schon welche in dem Abgrunde, das ist in der Hölle, befinden, und daß dieses sogar der Ort ist, wohin sie sind geworfen worden; obgleich Gott aus einem verborgenen Gerichte zuläßt, daß sie, vor dem letzten Gerichte, daselbst nicht ganz eingesperrt sind, sondern sich heraus begeben, die Menschen zu versuchen.

F. Leiden die Dämonen schon die Pein des Feuers auch selbst alsdenn, wenn sie in der Luft sind?

A. Ob es gleich einige alte Väter nicht geglaubt haben; so scheint es doch weit wahrscheinlicher zu seyn, daß sie dieselbe leiden, und ihre Hölle allenthalben mit sich herum tragen *c*). Denn es ist aus der Geschichte des reichen Mannes klar, daß die Seelen der Verdammten, wenn sie das Leben verlassen, leiden, es müssen also die Dämonen noch weit mehr leiden.

F.

a) Secundum principem potestatis aëris huius. *Ephes.* 2, 2.

b) Contra spiritualia nequitiæ, in cælestibus, *Ephes.* 6, 12.

c) *Luc.* 16, 19.

F. Was wird also der Tag des Gerichts zu der Verdammniß der Dämonen noch hinzuthun, und wovor fürchten sie sich?

A. 1. Er wird eine schreckliche Schaam vor allen Geschöpfen noch hinzuthun.

2. Die Dämonen werden nicht unter dem Gerichte Gottes, sondern auch dem Gerichte der Heiligen unterworfen seyn, welches ihnen einen schrecklichen Verdruß verursachen wird.

3. Sie werden aller Macht, den Auserwählten zu schaden, beraubt seyn.

4. Da ihre Sünde vor iedermann bekannt geworden; so werden sie sich von niemandem mehr können ehren lassen. Deswegen fürchten sich die Dämonen vor dem Tage des Gerichts.

F. Giebt es Stufen der Hoheit und Niedrigkeit unter den Dämonen?

A. Die Schrift erkennt ein Reich unter den Dämonen *a*), und ein Reich, das nicht getheilt ist. Und da sich diese Einigkeit nicht auf die Liebe, die sie zu einander tragen, gründen kann; so muß sie durch das Ansehen und die Macht, vermöge welcher die einen den andern unterthan sind, bestehen.

F. Was haben die Dämonen für eine Macht und Gewalt über die Menschen?

A. Man muß glauben, daß, ob sie gleich immer bereit und geneigt sind, den Menschen zu schaden; sie doch keine Macht über dieselben haben, wenn sie ihnen Gott nicht giebt. Es besteht also das einzige Mittel, das

a) Si satanas satanam eiicit, adversus se divisus est: quomodo ergo stabit regnum eius? *Matth.* 12, 16.

das Böse zu vermeiden, welches sie uns immer zufügen wollen, darinnen, daß wir unsere Zuflucht zu Gott nehmen, und uns allzeit an ihn halten. Anstatt, daß sie uns, spricht der heil. Augustinus *a*), nicht schaden können, wenn uns Gott gnädig ist; so machen sie mit uns, was sie wollen, wenn Gott zornig auf uns ist.

F. Aus was für Ursachen erlaubt Gott dem Teufel, seine Macht an den Menschen auszuüben?

A. Der heil. Augustinus antwortet *b*), es geschieht, um sie entweder zu strafen, oder zu prüfen, oder zu krönen.

F. Hat nicht der Teufel gemeiniglich mehr Macht und Gewalt über die Bösen, als über die Guten?

A. Die Bösen sind eigentlich Sclaven des Teufels; er hält sie gefangen zu seinem Willen, wie der heil. Paulus spricht *c*): **Sie sind in den Stricken des Teufels, der sie gefangen hält, um mit ihnen zu machen, was er will.** Gott schränkt indessen die Macht des Teufels ein, und erlaubt ihm nicht, sie nach seinem Willen zu brauchen. Es ist aber unter

den

a) Quid facies eos colendo, nisi ut qui tibi nihil possent facere illo placato, faciant, quidquid volunt illo irato. *Aug. in Psal.* 26. *enarr.* 2. *n.* 19.

b) Ut possit, occulta dispensatione Providentiæ Dei, in alium permittitur ad pœnam, in alium permittitur ad probationem, in alium permittitur ad coronam. *In Ps.* 29. *enarr.* 2. *n.* 6.

c) A quo captivitenentur ad ipsius voluntatem. 2. *Timoth.* 2, 26.

den Bösen und Guten *a*) dieser Unterschied, daß Gott, in Ansehung der Bösen, die Macht einschränken muß, die der Teufel von sich selbst über sie hat, damit er sie nicht zu allerhand Ausschweifungen verleiten möge; an statt daß, in Ansehung der Guten, Gott dem Teufel, damit er sie plagen könne, die Macht selbst geben muß, die er sonst nicht haben würde.

Das V. Capitel.

Vom Stande der seligen Engel, und von ihrem Dienste.

F. Was weis man von den seligen Engeln?

A. Indem wir von der Natur ihrer Gnade und ihre Erwählung zur Seligkeit, wovon hernach wird

a) Novimus hoc et legimus in libro Iob, quia nec ille, qui videtur quasi maximam habere potestatem ad tempus diabolus, potest aliquid nisi permissus. *Aug. in Ps.* 26. *enarr.* 2. *num.* 5.

Quando abstulit diabolus omnia, hoc dicit: (Iob) Dominus dedit, Dominus abstulit. Non dixit: Dominus dedit, diabolus abstulit; quia nihil abstulisset diabolus, nisi permisisset Dominus. *Aug. in Ps.* 90. *serm.* 1. *n.* 2.

Nec tentari quis potest a diabolo, nisi permittente Deo... Et homo, et diabolus, et quælibet dæmonia, non nisi accepta potestate nocerent. *Aug. in Ps.* 103. *serm.* 3. *n.* 22.

Quando auderet tentare vel carnem, vel facultates eius (Iob sancti) quas possidebat, nisi accepisset potestatem? *Aug. in Ps.* 103. *serm.* 3. *n.* 22.

geredet werden, vorietzo nichts sagen, ist es gewiß, daß die guten Engel Gott geniessen, und ihn sehen, der Worte Jesu Christi zu Folge, welche in dem Evangelio angeführt werden *a*): Ich sage euch, ihre Engel sehen im Himmel allzeit das Angesicht meines Vaters. Hierzu setze man noch, daß die gewisse Versicherung, die sie haben, niemals aus dem seligen Zustande, in welchem sie sich befinden, heraus zu fallen, einen Theil ihrer Belohnung ausmacht *b*). *Illi amplius adiuti, ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt.*

F. Haben sie keine Kenntniß und Wissenschaft von zeitlichen Dingen?

A. Der heil. Augustinus spricht *c*), sie sehen in dem Worte Gottes die vornehmsten Ursachen der zeitli-

a) Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei. *Matth.* 18. 10.

b) Beati de sua beatitudine certi non sunt, ut eam nullus perturbet metus. *Aug. lib.* 11. *de Genes. ad litt. cap.* 17.

Sed quia nequaquam veritas fallit, et æquales eis erimus, profecto etiam ipsi (Angeli) certi sunt felicitatis æternæ. *Aug. lib.* 11. *de Civit. Dei, c.* 13.

c) Cum Sancti Angeli, quibus post resurrectionem coæbimur . . . semper vident faciem Dei, Verboque eius unigenito Filio sicut Patri æqualis est, perfruantur: in quibus prima omnium creata est sapientia, procul dubio universam creaturam, in qua ipsi principialiter sunt conditi, in ipso Verbo Dei prius noverunt, in

zeitlichen Dinge, welches nicht nur von den nothwendigen Dingen zu verstehen ist; sondern auch sogar von den freyen Wirkungen, als der Bekehrung der Sünder, und dem Gebethe der Frommen. Denn in der Offenbahrung des heil. Johannes wird gesagt *a*), sie bringen Gott die Gebethe der Heiligen, die auf der Erde sind, dar. Und in dem Evangelium *b*), sie **freuen sich über die Bekehrung eines Sünders mehr, als über die Beharrung der neun und neunzig Gerechten.**

F. Soll man wohl glauben, daß die Engel an der Regierung der Welt grossen Antheil haben?

A. Die Schrift giebt uns Anlaß, es zu schliessen.

1. **Sie werden insgesammt dienstbare Geister genennt, die gesendet werden, denen zu dienen, welche die Seeligkeit erben sollen** *c*); **und diese** Verwaltung begreift sehr viele Aemter in sich.

in quo sunt omnium, etiam quæ temporaliter facta sunt, æternæ rationes, tanquam in eo, per quod facta sunt omnia. *Aug. lib.* 4. *de Gen. ad litt. cap.* 24.

a) Habentes singuli phialas aureas, plenas odoramentorum, quæ sunt orationes sanctorum. *Offenb.* 5, 8. Ut daret de orationibus sanctorum omnium. *Ebendas. Cap.* 8, 3.

b) Gaudium erit in cælo super uno peccatore pœnitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent pœnitentia. *Luc.* 15, 7. Gaudium erit coram Angelis Dei, &c. *Ebend. v.* 10.

c) Omnes sunt administratoric spiritus, in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capient salutis. *Hebr.* 1, 14.

2. Sie bringen Gott die Gebethe der Heiligen dar, wie in der Offenbahrung des heil. Johannes *a*), und in dem Buche des Tobias angemerkt ist.

3. Sie leisten uns in zeitlichen Dingen allerley Beystand, wie aus dem Gebethe des Tobias *b*) erhellet, daß der Engel des Herrn seinen Sohn auf der Reise, die er in das Land der Meder thun wollte, begleitete.

4. Ueberdieses hat der heil. Augustinus *c*) bewiesen, daß alle Erscheinungen Gottes im alten Testamente

a) Ego obtuli orationem tuam Domino. *Tob.* 12. 12. *Offenb.* 8, 3. 4.

b) Sit Deus in itinere vestro, et Angelus eius comitetur vobiscum. *Tob.* 5, 21.

c) Illa omnia, quæ Patribus visa sunt, cum Deus illis secundum suam dispensationem temporibus congruam præsentaretur, per creaturam facta esse manifestum est. Et si nos latet, quomodo ea ministris Angelis fecerit, per Angelos tamen esse facta, non ex nostro sensu dicimus, ne cuiquam videamur plus sapere, sed sapimus ad temperantiam, sicut Deus nobis partitus est mensuram fidei, et credimus, propter quod et loquimur. Extat enim Autoritas divinarum scripturarum... Apertissime quippe scriptum est in epistola ad Hebræos, cum dispensatio novi Testamenti a dispensatione veteris Testamenti secundum congruentiam sæculorum ac temporum distingueretur, non tantum illa visibilia, sed ipsum etiam sermonem per Angelos factum: sic enim dicit: (*Hebr.* 1, 1.) Ad quem autem Angelum dixit aliquando, etc. *Aug. l.* 3. *de Trinit. c.* 11.

Ordina-

stamente durch den Dienst der Engel geschehen. Und der heil. Paulus sagt in dem Briefe an die Galater, und in dem Briefe an die Hebräer, ausdrücklich, das Gesetz wäre dem Moses durch den Dienst der Engel gegeben worden, das heißt, es hätte auf dem Berge Sinai ein Engel mit ihm geredet.

5. Sie sind nicht nur Diener der Gnadenbezeugungen Gottes, sondern auch Vollstrecker seiner Gerechtigkeit, wie solches die Niederlage der hundert und fünf und achtzig tausend Männer von dem Kriegsheere des Sennacheribs beweiset, welche von einem Engel des Herrn getödtet wurden *a*); und die Feuersbrunst der Stadt Sodom *b*), welche die Engel, die Lot aufgenommen hatte, in Brand steckten.

F. Wie verhalten sich die Engel bey diesen verschiedenen Aemtern und Verrichtungen?

A. Sie fragen, spricht der heil. Augustinus *c*), auf eine unaussprechliche Weise die ewige Wahrheit,

Ordinata (Lex) per Angelos in manu mediatoris. *Gal.* 3. 19.

Si enim qui per Angelos dictus est sermo, etc. *Hebr.* 2, 2.

a) Egressus est autem Angelus Domini, et percussit in castris Assyriorum centum octoginta quinque millia. *Isf.* 37, 36.

b) Delebimus enim locum istum; eo quod increverit clamor eorum coram Domino, qui misit nos, ut perdamus illos. 1. *Mos.* 19, 13.

c) Nam et Angeli ... ineffabili modo de actibus suis æternam veritatem, tanquam legem incommutabilem consulunt. *Aug. in Ps.* 78. *num.* 1.

wegen aller ihrer Handlungen, um Rath, und sie verrichten keine, die ihnen nicht von der Wahrheit wäre vorgeschrieben worden. Das ist die Speise und der Trank, wovon der Raphael dem Tobias sagte, er habe sich ihrer bedient, so lange er bey ihm gewesen wäre. Es schien zwar, sagte er zu ihm *a*), als ob ich mit euch gegessen und getrunken hätte; aber ich habe eine Speise und einen Trank, den die Menschen nicht sehen können.

Das VI. Capitel.

Von den Engeln, welchen Gott die Aufsicht über die Gläubigen anvertraut hat, und von der Hülfe, die sie ihnen leisten.

F. Ist die Lehre, welche lehrt, daß ein ieder Gläubiger seinen Schutzengel hat, gewiß?

A. Sie gründet sich auf die Schrift und die Kirchenväter.

1. Jesus Christus spricht, indem er von den Kindern redet, ihre Engel sehen allzeit im Himmel das Angesicht Gottes *b*).

2. Weil die Gläubigen, welche, zur Zeit der Gefangenschaft des heiligen Petrus, mit einander betheten,

a) Videbar quidem vobiscum manducare et bibere, sed ego cibo invisibili et potu, qui ab hominibus videri non potest, utor. *Tob.* 12, 19.

b) Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est. *Matth.* 18, 10.

theten, nicht glauben konnten, daß er die Freyheit wieder erhalten hätte, so bildeten sie sich ein, es wäre sein Engel, der an die Thüre klopfte. Welches zu erkennen giebt, daß sie glaubten, der heil. Petrus habe einen Engel. *a*).

3. Es wird in den Psalmen *b*) ausdrücklich gesagt, Gott habe seinen Engeln befohlen, diejenigen zu bewahren, die er auf allen ihren Wegen beschütze.

4. Diese Lehre wird von den Kirchenvätern *c*) gebilligt, welche sie aus den Schriftstellen, die wir angeführt, genommen haben.

a) Angelus eius est. *Apostelg.* 12, 15.

b) Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. *Ps.* 90, 11.

c) Castra metabitur Angelus Domini in circuitu timentium eum: Omni namque in Christum credenti Angelus assidet. *Basil. Homil. in Ps.* 33, 8.

Cuilibet fidelium est Angelus assistens et adiunctus. *Idem hom. in Ps.* 48. *in verb.* Et dominabuntur, etc.

Angeli omnes . . . alii gentibus præpositi sunt, alii fidelium singulos consequuntur. *Idem lib.* 3. *adv. Eunom. circ. init.*

Manifestum est, omnes sanctos Angelos habere. *Chrysost. hom.* 60. *in cap.* 18. *Matth. circ. med.*

Unusquisque fidelis habet Angelum suum: nam etiam ab initio unusquisque vir probus habebat Angelum. *Id. hom.* 3. *in epist. ad Coloss. c.* 1. *circ. med.*

Fidelium orationibus præesse Angelos absoluta autoritas est.

Salvatorum igitur per Christum orationes Angeli quotidie Deo offerunt. *Hilar. Comment. in Matth. cap.* 18. *num.* 5.

F. Giebt es auch einen Engel, der zur Bewahrung der Ungläubigen verordnet ist?

A. Die Väter sind in Ansehung dieses Puncts getheilt. Der heil. Hieronymus hat geglaubt, es habe auch ein jeder Ungläubiger seinen Schutzengel. Der heil. Basilius, der heil. Chrysostomus und der heil. Hilarius haben das Gegentheil geglaubt.

F. Ist zur Bewahrung eines ieden Gläubigen nur ein Engel verordnet?

A. Der heil. Basilius und der heil. Bernhard *a*) haben geglaubt, es wären bisweilen verschiedene dazu

Si quis allevet mentis oculos, et consideret, plena esse Angelorum omnia, aëra, terras, mare, Ecclesias, quibus Angeli præsunt: Mittit enim Dominus Angelos suos ad defensionem eorum, qui hæredes futuri sunt promissorum cœlestium. *Ambr. in Ps.* 118. *serm.* 1. *n.* 9.

Magna dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum. *Hieron. lib.* 3. *Comment. in Matth. cap.* 18.

Similia habet in Iesaiam lib. 18. *cap.* 66. *et in Ecclesiast. c.* 7.

a) *Hilar. in c.* 18. *Matth. Chrysost. ubi supra. Basil in Ps.* 48. *et* 33.

Si in anima tua ea, quæ sunt digna Angelica custodia, habueris... necesse iam sit, ut iuxta te tutores præsidialesque custodes, qui tibi assistant, collocet Deus, et Angelorum custodia te muniat. *Basil. loc sup. cit.*

Noveris huiusmodi animam nunquam esse sine Angelorum custodia, qui eam æmulantur Dei æmulatione... Ergo Angelicis fulta ministeriis, et superno stipata agmine sponso incedens, similis est equitatui Domini. *Bern. in Cant. serm.* 39. *n.* 4. *et* 5.

dazu verordnet. Der Magister Sententiarum *a*) glaubt, es sey wahrscheinlich, daß oftmals ein und derselbe Engel verschiedene Menschen zu bewahren habe.

F. Verlassen die Engel diejenigen niemals, die sie bewahren sollen.

A. Der heil. Basilius *b*), der heil. Hieronymus und der heil. Bernhard haben geglaubt, die guten Engel begäben sich bisweilen hinweg, wenn man sich ihres Beystandes unwürdig machte, zu Folge dessen, was im 37 Psalm steht: **Die, so nahe bey mir waren, haben sich entfernt.** Gleichwie, spricht der

a) *Sent. lib. 2. dis.* 11. 13. C.

b) Omni in Christum credenti Angelus assistit, nisi illum a nobis per improbas actiones profligaverimus. Velut enim fumus apes fugat, et fœdus odor columbas expellit: sic Angelum vitæ nostræ custodem abigit multa lacrymarum aspergine dignum ac grave olens peccatum. *Basil. in Ps.* 33. *v.* 8.

Postquam dixerunt Angeli, *curavimus Babylonem, et non est sanata, relinquamus eam, et abeat unusquisque in terram suam* (*Ier.* 51, 8,) tunc Magister medicorum ipse descendit. *Hier. in Eccles. c.* 7.

Vereor, ne vestram delidiam quandoque abominantes (Angeli sancti) cum indignatione recedant, et incipiat unusquisque vestrum fero cum gemitu dicere Deo, *longe fecisti notos meos a me, &c.*, ... Pro certo enim si se a nobis boni spiritus elongaverint, impetus malignorum quis sustinebit? *Bern. serm.* 7. *in Cantica, n.* 4.

Et qui iuxta me erant, de longe steterunt. *Ps.* 37, 13.

heil. Basilius, der Rauch und der übele Geruch die Bienen vertreibt, eben so entfernt der Gestank, der Sünde den Schutzengel von uns.

F. Was für einen Beystand leisten uns die Engel?

A. 1. Die guten Engel bewahren uns vor vielen Versuchungen, und hindern, daß wir von den Gegenständen, die sie erregen, nicht gerührt werden.

2. Sie vermindern und schwächen die Eindrücke dieser Gegenstände, indem sie uns andere Gedanken eingeben, die den Verstand zurückhalten, und ihn hindern, sich der Sünde zu überlassen.

3. Sie erinnern uns an unsere guten Entschliessungen, und lassen sie uns nicht vergessen.

4. Sie halten uns ab, daß wir uns nicht in viele Verbindungen einlassen, die, wie sie vorhersahen, unsern Untergang nach sich gezogen haben.

5. Sie verschaffen uns Begebenheiten, welche dienen, unsere Fehler zu bessern, unsern Leidenschaften Einhalt zu thun, und sie lassen uns die Absichten der göttlichen Barmherzigkeit darinnen entdecken.

6. Sie hindern, daß uns der Teufel nicht nach seiner ganzen Macht und Bosheit versuchen kann.

7. Sie entdecken uns seine Fallstricke, oder lassen sie uns vermeiden, ohne daß wir so gar daran denken.

8. Sie unterstützen unsere Seele, und halten sie ab, der Last ihres Verderbens zu folgen.

F. Sollen wir glauben, daß wir ohne den Beystand der Engel alle Augenblicke den Versuchungen, die der Teufel in uns erregt, unterliegen würden?

A.

A. Es ist dieses so wohl aus der Art und Weise, wie der Wille wirket, als auch aus der Natur der Gnade, sehr leicht zu schliessen. Denn die Gnade wird uns in diesem Leben nur in einem gewissen Maasse, in einem gewissen Grade der Stärke gegeben. Und wenn die Seele von einer stärkern und geschäftigern Liebe zur Welt zum Bösen angetrieben wird; so folgt sie dieser Neigung und diesem Hange, der weit stärker ist. Es würde also dem Teufel allzeit etwas sehr leichtes seyn, es so einzurichten, daß die Begierde stärker wäre, als die Gnade. Denn er dürfte nur verschiedene Gegenstände der Begierde mit einander vereinigen, ihren Eindruck sehr lebhaft machen, und zu gleicher Zeit die Aufmerksamkeit des Verstandes von den Gegenständen des Glaubens abziehen; und es würde ihm allzeit gelingen, wenn Gott seine Macht nicht einschränkte, und seine Bemühungen durch die guten Engel nicht fruchtlos machte.

F. Wenn nun die guten Engel die Absichten des Teufels auf solche Art zunichte machen, wie kömmt es denn, daß so viele Leute aus Unwissenheit oder aus Schwachheit sündigen?

A. Es kömmt daher, weil die Undankbarkeit der Menschen verdient, daß Gott den Schutz der Engel einschränkt, und ihnen befiehlt, die Seelen zu verlassen, und ihnen bis auf einen gewissen Punct nicht beyzustehen. Denn der Schutz des Schutzengels macht nicht, daß sie nicht sündigen können; er ist nach den Regeln der Gerechtigkeit und des göttlichen Willens abgemessen, den die Engel genau befolgen, und sich niemals davon entfernen.

F. Giebt es denn auch einen Dämon, der sich, aus göttlicher Zulassung, bey einer ieden Seele befindet?

A. Dieses ist die Meynung *a*) des Hermas, des Origenes, des Cassianus und einiger Alten; sie wird

a) *S. Herm. Pastoris lib. 2. Mandat. 6. n. 2.*

Audi nunc, inquit, primum de fide. Duo sunt genii cum homine, unus æquitatis, et unus iniquitatis, et ego dixi illi: Quomodo scire potero, quod duo sunt genii cum homine. Audi, inquit, et intellige: æquitatis genius tener est, lenis et verecundus, mansuetus et quietus . . . Accipe nunc et genii iniquitatis opera: Primum amarus, iracundus, et stolidus est, et opera illius perniciosa sunt et evertunt servos Dei; cum ergo in cor tuum ascenderint hæc, intelliges ab operibus eius, hunc esse genium iniquitatis.

Mori nobis potius est, quam iurare per malum et perfidum dæmonem, qui persæpe cum homine peccat, aut etiam plus eo peccat. *Origen. lib. 8. contra Celsum, num* 65. *Idem docet expresse Origen. hom.* 42. *in Lucam, et lib.* 3. *de Principiis.*

Cassianus collatione 8. *cap.* 17. Nam quod unicuique nostrum duo cohæreant Angeli, id est bonus et malus, scriptura testatur; de bonis quidem salvator: Ne contemnatis inquiens unum ex pusillis istis; Angeli enim eorum semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est . . . Si autem consideremus et illum, qui beatum Iob expetiit, apertissime instruemur, illum fuisse, qui semper insidiatus ei, nunquam ad peccatum potuerit incitare. *Idem repetit. collat.* 17. *cap.* 22.

(*Optatus*

wird aber von den übrigen Vätern und von den Kirchenscribenten verworfen. Ob sich nun aber gleich nicht bey einem ieden Menschen insbesondere ein Dämon befindet; so ist es doch gewiß, daß die Dämonen die Menschen durch unzählige Eingebungen angreifen, daß unter den guten und bösen Engeln ein Streit ist, dessen Gegenstand die Menschen sind, indem sie die Dämonen auf ihre Seite, und die Engel auch auf die ihrige ziehen wollen; und daß sich endlich die Menschen freywillig entschliessen, den Bewegungen der einen und der andern zu folgen.

F. Welches sind die Eigenschaften dieser zwo verschiedenen Gesellschaften?

A. Der heil. Augustinus hat sie in folgende Stelle zusammen gefaßt *a*).

I.

Optatus Milevitanus lib. 4. contra Donat. post medium: Neminem fugit, quod omnis homo, qui nascitur, quamvis de parentibus christianis nascatur, sine spiritu mundi esse non possit, quem necesse sit ante salutare lavacrum ab homine excludi et separari. Hoc exorcismus operatur, per quem Spiritus immundus depellitur, et in loca deserta fugatur.

a) Nos (intelligimus) duas Angelicas societates, unam fruentem Deo, alteram fruentem typho: unam, cui dicitur, *adorate eum omnes Angeli eius*; aliam, cuius princeps dicit, *hæc omnia tibi dabo, si prostratus adoraveris me*: unam Dei sancto amore flagrantem, alteram propriæ celsitudinis immundo amore fumantem ... illam in cœlis cœlorum habitantem, istam inde dejectam infimo aërio cœlo tumultuantem: illam luminosa pietate tranquillam, istam tenebrosis cupiditatibus

bus

1. Die eine ist voll von Gott, den sie genießt; und die andere ist voller Stolz und Liebe ihrer selbst.

2. Der heilige Geist sagt von der einen, alle Engel bethen den Sohn Gottes an, und das Haupt der andern spricht: Ich will dir alle diese Grössen und Hoheiten der Welt geben, wenn du vor mir niederfällst, und mich anbethest.

3. Die eine ist von der heiligen Liebe Gottes entflammt; und die andere wird von dem Rauche der Eigenliebe verdunkelt.

4. Die eine wohnt im Himmel; die andere ist daraus verjagt, und erregt Unruhen in der Luft, die der Erde nahe ist, und welche ihr zu einem Gefängnisse dient.

5. Die eine ist wegen einer erleuchteten Gottesfurcht allzeit ruhig; die andere aber wegen der finstern Leidenschaften, die sie beunruhigen, immer unruhig.

6. Die eine, die sich nach der göttlichen Ordnung richtet, steht entweder den Menschen bey, oder straft sie, wie sie es verdienen; die andere hat ein heftiges Verlangen, ihnen zu schaden, und sie sich zu unterwerfen.

7.

bus turbulentam: illam Dei nutu clementer subveni-
entem, iuste ulciscentem; istam suo fastu subdendi et
nocendi libidine exæstuantem: illam, ut, quantum
vult, consulat, Dei bonitatis ministram; istam, ut,
quantum vult, noceat, Dei potestate fraenatam: il-
lam huic illudentem, ut nolens prosit persecutionibus
suis; hanc illi invidentem, cum peregrinos colligit
suos. *Aug. lib.* 11. *de Civit. Dei. cap.* 33.

7. Die eine dient der göttlichen Güte statt eines Dieners, um den Menschen das Gute, welches ihnen Gott erzeigen will, zu verschaffen; und die andere ist von der Macht Gottes gefesselt, welcher sie abhält, den Menschen so sehr zu schaden, als sie ihnen gern schaden möchte.

8. Endlich spottet die eine über die Absichten der andern, indem sie es so einzurichten weis, daß die Verfolgungen den Auserwählten zum Besten dienen; und die andere ist sehr neidisch, wenn sie sieht, daß, aller ihrer Bemühungen ungeachtet, die Kinder Gottes, welche Pilgrimme auf der Welt sind, dennoch in ihr Vaterland kommen.

Das VII. Capitel.

Gedanken, welche das, was wir von der Gesellschaft der Engel wissen, in uns erregen soll.

F. Was für Gedanken soll das, was wir von den seligen Engeln wissen, in uns hervorbringen?

A. Wir sollen denken, daß, da die Menschen entweder zu der Gesellschaft der guten Engel gehören, oder den bösen Geistern unterworfen seyn müssen, wir es nicht bey fruchtlosen Wünschen, an dieser seligen Gesellschaft Theil zu haben, bewenden lassen, sondern alle Mühe anwenden sollen, derselben würdig zu werden, und solche Eigenschaften an uns zu haben, die einiges Verhältniß mit denen haben, die uns von den seligen Engeln bekannt sind.

F.

F. Welches sind diese Eigenschaften?

A. Die erste ist eine tiefe Erniedrigung unter die Majestät Gottes, vermöge welcher sie sich, bey allen ihren Gaben, vor ihm als nichts betrachten, und seinen geringsten Nutzen allem, was sie angeht, vorziehen.

Die andere ist eine Ohnmacht, Gott nicht zu gehorchen, welche von der Hochachtung und Liebe, die sie zur Gerechtigkeit haben, herkömmt. Dieses macht, daß sie es als das größte Unglück ansehen, ihm im geringsten zuwider zu seyn.

Die dritte ist ein beständiges Bestreben, sich nach dem Willen Gottes in allen ihren Handlungen zu richten. Deswegen sind sie niemals an einem Orte, als weil es Gott haben will; sie thun nichts, als weil es Gott verlangt; und ihr Wille hat keine andere Bewegung, als ihm zu gehorchen. Dieses anzuzeigen, sagte der Engel Raphael zu dem Tobias *a*), **als er bey ihnen gewesen wäre, wäre er nach Gottes Willen bey ihnen gewesen.**

Die vierte ist eine grosse Hochachtung der Grösse und Hoheit Gottes, vermöge welcher sie sich eine Ehre daraus machen, ihm in allem zu gehorchen. Vermöge dieser Eigenschaft weigert sich kein Engel, die Menschen, und auch so gar die größten Sünder und Ungläubigen zu bewahren und zu beschützen.

Die fünfte ist ein beständiges Anschauen Gottes bey den Verrichtungen und Diensten, die sie den Menschen leisten; denn es heißt: **Ihre Engel sehen allzeit das Angesicht meines Vaters, der im Himmel**

a) Cum essem vobiscum, per voluntatem Dei eram. *Tob.* 12, 18.

mel ist a). Dieses soll denen, die ihrem Nächsten dienen, indem sie Liebeswerke gegen ihn ausüben, eine besondere Hochachtung gegen die Engel einflössen, damit sie der grossen Gnade, die sie haben, theilhaftig werden mögen, Gott ohne Unterlaß bey ihren Beschäftigungen zu verehren und anzubethen.

Die sechste ist eine allgemeine Verachtung alles dessen, was nicht Gott ist, oder sich nicht auf Gott bezieht. Deswegen sehen sie in der Welt, und in allem, was die Welt liebt und hochschätzt, weiter nichts, als was schlecht und geringe ist.

Die siebente ist endlich eine gänzliche Befreyung von der Liebe der irdischen Dinge, welche sich nicht nur auf die Gnade, sondern auch auf ihre Natur gründet.

F. Wie können wir den Engeln in diesen heiligen Eigenschaften, die wir an ihnen wahrnehmen, nachfolgen?

A. Die Menschen müssen, wenn sie zur Gesellschaft der Engel gelangen wollen, diese Eigenschaften in einem gewissen Grade an sich haben. Und damit sie dieselben, vermittelst der Fürbitte der heiligen Engel, desto leichter von Gott erlangen mögen; so müssen sie in Ansehung ihrer gewisse besondere Eigenschaften an sich haben, zu welchen sie die Gerechtigkeit verbindet.

1. Da diese Gesellschaft der Engel so heilig, so vortrefflich und so ehrwürdig ist; so ist es gar sehr billig; daß wir eine besondere Hochachtung gegen sie hegen, und sie durch unsere Handlungen an den Tag zu legen suchen. Denn es würde ein Zeichen seyn, daß

a) Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei. *Matth.* 18, 10.

wir kein gar zu grosses Verlangen hätten, in ihre Gesellschaft aufgenommen zu werden, wenn wir uns so wenig Mühe gäben, unsere Hochachtung gegen sie an den Tag zu legen.

2. Da wir von den Engeln, und besonders von unserem Schutzengel, so viel Hülfe und Beystand erhalten; so ist es sehr billig, daß wir sie mit besonderem Danke erkennen. Denn ob sie uns gleich auf Gottes Befehl dienen; so thun sie es doch auch aus Neigung und Liebe. Sie wünschen unser Bestes sehr aufrichtig; sie befördern es so sehr, als es ihnen Gott zuläßt. Sie freuen sich über unser Wohlergehen, und haben mit unserem Elende Mitleiden. Deswegen hat ein gewisser Prophet gesagt *a*), die Engel des Friedens weinen bitterlich über die Ausschweifungen der Völker. Wenn es also nicht erlaubt ist, wegen der geringen Dienste, die uns die Menschen leisten, undankbar zu seyn; so ist es noch weniger erlaubt, es gegen die Engel zu seyn.

3. Da wir schon in diesem Leben mit den Engeln in einer so grossen Verbindung stehen, und in jenem zu einer noch grössern mit ihnen gelangen sollen; so sollten wir uns gar sehr schämen, etwas zu thun, das sie, wie wir wissen, mißbilligen. Und so sollten wir uns oftmals das Urtheil, welches sie, wie wir wissen, fällen, als die Richtschnur der unserigen vorstellen, und von unsern Handlungen und Gedanken alles, was ihnen mißfallen kann, absondern. Es heist, ein gar schlechtes Verlangen haben, mit ihnen vereinigt zu werden, wenn man sich aus ihren Urtheilen so wenig macht.

4.

a) Angeli pacis amare flebunt. *Ies.* 33, 7.

4. Man muß gar sehr überzeugt seyn, daß wir ihren Beystand nöthig haben, um den Fallstricken des Teufels zu entgehen, und seinen Versuchungen zu widerstehen, die weit stärker und heftiger seyn würden, wenn die Engel sie nicht schwächeten und nicht abwendeten.

5. Endlich muß man der Vergessenheit widerstehen, in welche uns der Eindruck der sichtbaren Dinge unvermerkt in Ansehung alles dessen stürzt, was nicht in unsere Sinne fällt, und welches macht, daß wenig Personen an die guten Engel und die Wohlthaten, die sie uns erweisen, denken, sie mögen so groß und anhaltend seyn, als sie nur immer wollen.

Das VIII. Capitel.

Gedanken, die man in Ansehung der Gesellschaft der Dämonen hegen soll.

F. Was für Gedanken und Regungen soll das, was uns die Schrift von den Dämonen sagt, in uns hervorbringen?

A. Die erste Regung, die diese Wissenschaft in uns hervorbringen soll *a*), ist eine Regung der Furcht. Denn was ist wohl schrecklicher, als wenn man unaufhörlich von unversöhnlichen Feinden angefallen wird, die uns immer zu schaden suchen, welche uns

a) Est enim infita malevolentia quædam et pernicies nocendi illis malis spiritibus, gaudent de malo hominum et de fallacia nostra; si nos fefellerint; pascuntur. *Aug. in Ps.* 96. *n.* 11.

an Stärke, an Verstande und an Geschicklichkeit überlegen sind, die nur daran denken, wie sie uns ins Verderben stürzen wollen, und welche unzählige Mittel dazu haben? Wer würde sich nicht fürchten, wenn er wüßte, daß er von Schlangen und Drachen umgeben wäre, die ihn fressen und verschlingen wollten? Unser Zustand ist noch weit schrecklicher, als dieser. Wir fürchten uns aber deswegen nicht, weil wir sie nicht sehen; es sollte aber dieses sie uns noch weit fürchterlicher machen. Denn da sie unsichtbar sind; so sind wir noch weit weniger im Stande, den Schaden, den sie uns zufügen wollen, zu vermeiden.

2. Diese Furcht muß uns sehr lebhaft einsehen lassen, wie sehr wir verbunden sind, über uns zu wachen, und unsere Zuflucht beständig zu Gott zu nehmen, um vor der Wuth dieser Feinde bewahrt zu werden; weil dieses das einzige Mittel ist, ihrer Macht zu widerstehen, und die Fallstricke, die sie uns beständig legen, zu vermeiden.

3. Diese Betrachtung soll machen, daß wir gar sehr über die grosse Thorheit und Blindheit der mehresten Menschen erstaunen, welche, an statt diese wüthenden und unbarmherzigen Ungeheuer zu vermeiden, sich ihnen freywillig ergeben, sie zu ihren Wegweisern und Freunden erwählen, und ihre Absichten befördern helfen. An statt sich zum Streite wider sie vorzubereiten, und sich mit dem zu rüsten, was der heil. Paulus *a*) die Waffen unsers Krieges nennt, welche das Wort Gottes, das Gebeth und die Busse sind, öffnen sie ihren Feinden alle Thore ihrer Sinne und ihres Ver-

a) Arma militiæ noſtræ non carnalia ſunt. 2. *Cor.* 10, 4.

Verstandes; sie nehmen sie mit Freuden auf, und thun alles, was sie nur können, um sie an sich zu locken, und ihnen die Eroberung ihrer Seelen zu erleichtern. Es ist also eine richtige Idee, wenn man sich auf der einen Seite die mehresten Menschen als einen Haufen halb blinder Leute vorstellt, die im Finstern tappen, indem sie gewissen Erscheinungen und einem gewissen falschen Schimmer, der sie an sich lockt, folgen; und auf der andern Seite die Teufel, die ihnen bey iedem Schritte Abgründe zubereiten, in welche sie sie alle Augenblicke mit Vergnügen fallen sehen.

Der einzige Unterschied unter dieser Vergleichung und dem, was wirklich ist, besteht darinnen, daß diejenigen, welche in einen Abgrund fallen, nicht zum andernmale in denselben fallen, und den Schaden, den sie sich durch ihren Fall zugezogen haben, gar wohl einsehen; da hingegen diejenigen, welche in die geistlichen Abgründe fallen, zu welchen die Teufel die Menschen hintreiben, nichts davon empfinden, und bereit sind, gleich darauf wiederum in einen andern zu fallen. Woran ist uns also wohl mehr gelegen, als alle Mühe anzuwenden, daß wir nicht unter diesen elenden Verirrten seyn mögen, welche, indem sie dem Verlangen des Teufels folgen, sich aus einem Abgrunde in den andern stürzen, bis sie endlich zu dem lezten kommen, der sie ewig verschlingt?

4. Da sich der Teufel der Geschöpfe bedient, uns zu hintergehen und an sich zu locken; so sollten wir diese Geschöpfe nicht an sich selbst betrachten, sondern in der Hand des Teufels, der sie uns vorhält, und sich ihrer bedient, um uns ins Verderben zu stürzen;

damit, wenn uns die betrügliche Schönheit des Geschöpfs schmeichelt und an sich lockt, der unversöhnliche Haß des Teufels, dem es zu einem Werkzeuge dient, in uns einen Abscheu davor erregen möge.

5. Es ist nicht nur gut, wenn man die Urtheile, welche Gott, die guten Engel und die Heiligen von einer ieden Sache fällen, sondern auch die Gedanken und Bewegungen des Teufels vorher sieht. Deswegen sagte der heil. Paulus *a*), die Gedanken des Satans wären ihm nicht unbewußt: **Damit wir, spricht er, von dem Satan hintergangen werden, denn seine Absichten sind uns nicht unbewußt.** Es ist also gut, wenn wir uns in Ansehung aller der Dinge, die uns zum Bösen reizen und verführen, dasienige vorstellen, was die Dämonen davon denken; die Freude, die sie darüber haben, wenn sie sehen, daß wir in ihre Fallstricke gerathen; daß wir uns von der Angel, die sie uns vorhalten, fangen lassen, und daß wir ihnen zur Beute werden; ingleichen, daß sie die betrogenen Menschen verlachen und verspotten. In Betrachtung dieser Gedanken hat David *b*) so oft gesagt: **Laß meine Feinde mich nicht verspotten; laß sie micht nicht verlachen, und über mich triumphiren.**

6.

a) Non enim ignoramus cogitationes eius. 2. *Cor.* 2, 11.

b) Neque irrideant me inimici mei... Respice inimicos meos, quoniam multiplicati sunt, et odio iniquo oderunt me. *Ps.* 24, 3. *und* 19.
Non super gaudeant mihi, qui adversantur mihi inique. *Ps.* 34, 19.

6. Man muß sich also entschliessen, unaufhörlich mit diesem Feinde zu streiten, der sich über unsern Untergang freuet. Und damit wir uns dazu ermuntern mögen, so müssen wir bedenken *a*) daß, obgleich dieser beständige Streit ein grosses Elend in diesem Leben ist, es aber doch auch eine der größten Gnaden ist, welche uns Gott in dieser Welt erzeigen kann, wenn er uns den Willen dazu giebt. Alle die Weltbezwinger, alle die Helden der Welt, die so gern über die Menschen haben herrschen und sie sich unterwerfen wollen, haben sich in diesen Streit nicht eingelassen. Sie sind mehrentheils nur elende Sclaven des Teufels gewesen, mit welchen er nach seinem Gutbefinden umgieng, wie wir mit einem Pferde oder einem andern Thiere, das unser ist, umgehen. Es ist also nichts geringes, selbst durch diesen Streit von der grossen Anzahl der Unglücklichen abgesondert zu werden, die sich dem Teufel ohne Widerstand ergeben, und welche, aus einer beklagenswürdigen Blindheit, ihre Ehre und ihr Glück darinnen suchen, daß sie ihm nachfolgen.

a) Quot usquisque hominum idoneus est omnes mortiferos eius dolos evadere, nisi regat atque tueatur Deus? Et ipsa huius rei difficultas ad hoc est utilis, ne sit spes sibi quisque, aut homo alter alteri, sed Deus suis omnibus. *August. Enchir. num.* 16.

Zweyter Abschnitt.

Von der Schöpfung des Menschen.

Das 1. Capitel.

Vom Menschen und von seiner Natur.

F. Welches war das letzte Werk Gottes bey der Schöpfung der Welt?

A. Es war der Mensch. Gott hat ihn, als den Zweck aller körperlichen Geschöpfe, zuletzt erschaffen, um ihm durch die Ordnung der Schöpfung selbst seine wahre Ordnung zu erkennen zu geben, welche darinnen besteht, daß er der Zweck aller körperlichen Geschöpfe seyn, und Gott zu seinem Zwecke machen; alle Körper unter sich setzen, den Engeln gleich seyn, und Gott über sich haben; die Geschöpfe gebrauchen, und ihnen befehlen, Gott unterthänig und gehorsam seyn soll.

F. Sind denn also alle Geschöpfe um des Menschen willen erschaffen?

A. Die Schrift sagt es nicht nur von der Erde und den Thieren, sondern auch vom Himmel. Denn Gott sagt ausdrücklich, er habe sie zum Dienste der Menschen erschaffen *a*): Der Herr dein Gott, spricht

a) Quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus. 5. *Mos.* 4, 19.

spricht Moses in seinem fünften Buche, hat sie zum Dienste der Völker erschaffen, die unter dem Himmel sind. Es soll also der Mensch den Himmel und die Erde als Wohlthaten Gottes in Ansehung seiner betrachten.

F. Ist Gott der Schöpfer des Menschen, da er ihn aus einer schon erschaffenen Materie gemacht, und aus ein wenig Erde gebildet hat?

A. Die heilige Schrift sagt ausdrücklich *a*), Gott hat den Mann und das Weib erschaffen, welches in Ansehung ihrer Seelen, die er aus Nichts hervorgebracht hat, auf das genaueste wahr ist, und welches auch mit Grunde der Wahrheit von ihren Leibern kann gesagt werden, weil er sie aus einer Materie gebildet, die er nur erschaffen, und welche mit organisirten Körpern kein Verhältniß hatte. Er ist auch ihr Schöpfer, weil er in die Materie, deren er sich bedient, auf eine unabhängige und unumschränkte Art gewirkt hat. Er bedarf die Materie nicht, und er bedient sich ihrer nur, weil es ihm so gefällt; Gott ist also auch in diesem Verstande der Schöpfer von einem jeden unter uns. Deswegen spricht der heil. Augustinus *b*), Gott hat die Menschen geschaffen, indem er sie von Menschen hat lassen gebohren werden.

F. Worinnen besteht das Wesen des Menschen?

a) Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et fœminam creavit eos. 1. *Mos.* 1, 27.

b) Prius creavit hominem sine homine, modo creat hominem ex homine. *Aug. serm.* 26. *n.* 1.

A. In einem Leibe und einer Seele, die auf eine unbegreifliche Art mit einander vereinigt sind.

F. Warum saget ihr, diese Vereinigung wäre unbegreiflich?

A. Weil diese Vereinigung auf der einen Seite darinnen besteht, daß die Seele die Macht hat, die Theile ihres Leibes nach ihrem Willen zu bewegen; und auf der andern Seite darinnen, weil sie bey Gelegenheit der Bewegungen, die in dem Körper vorgehen, gewisse Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken hat. Nun können wir aber weder begreifen, wie ein Geist, dessen Verrichtungen und Handlungen nur geistig sind, einen Körper bewegen und von einem Orte an den andern bringen kann; noch auch, wie die Bewegungen eines Körpers in einem Geiste Gedanken und Empfindungen hervorbringen können. So daß diejenigen, die am vernünftigsten davon reden, es dabey bewenden lassen, daß sie sagen, Gott bewege den Leib, wenn ihn die Seele bewegen wolle; und Gott bringe, wenn der Leib bewegt würde, diese Empfindungen, diese Vorstellungen und Gedanken in der Seele hervor.

F. Was ist der Leib eines Menschen?

A. Er ist ein Theil Materie, die äusserlich die Gestalt hat, welche wir die menschliche nennen, und welche innerlich aus Gefässen und Federn besteht, vermöge welcher er die Handlungen und Bewegungen, die man an den Menschen wahrnimmt, verrichtet.

F. Was ist die Seele des Menschen?

A.

A. Sie ist der Theil von unserm Wesen, der sich etwas vorstellt, welcher denkt, urtheilt, zweifelt, liebt, verlangt, fürchtet, hoffet, sich freuet, sich betrübt, hasset, sucht und flieht.

Das II. Capitel.

Daß die Seele des Menschen geistig ist.

F. Ist nicht die Seele des Menschen geistig und unkörperlich?

A. Dieses ist die durchgängige Lehre aller Kirchenväter, welche sie aus der heiligen Schrift *a*) genommen haben, wo die Seele eben so wohl, als Gott, ein Geist genennet wird.

F. Kann diese Wahrheit nicht aus der Vernunft bewiesen werden?

A. Folgende zwo Beweise können einen jeden vernünftigen Menschen überzeugen. Der erste ist dieser. Wenn man die Natur der Materie, oder einer ausgedehnten Substanz betrachtet; so wird man an derselben nichts gewahr, das eine Aehnlichkeit mit einem Gedanken hätte. Denn man erblickt an ihr weiter nichts, als eine Verschiedenheit der Theile, und eine gewisse Figur, welche durch die Bewegungen und die Versetzung der Theile dieser Materie kann verändert werden. Nun ist es aber unbegreiflich, daß die Bewegung und Versetzung der Theile der Materie, die von sich selbst nicht denkt, die Fähigkeit zu denken geben könne. Da also die Materie nicht denkt; so ist das, was denkt, keine Materie. Der

a) Quis hominum scit, quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? 1. Cor. 2, 11.

Der andere Beweis ist folgender.

Es ist in uns etwas, welches sagt: Ich denke; und dieses ist nur eins. Nun kann aber dieses eins keine verschiedenen Theile haben. Denn wenn es Theile hätte, wie die Körper; so würde der Gedanke entweder in einem jeden Theile dieser Materie ganz seyn, wie in einem ieden Cubus einer Linie sich andere kleine Cubi befinden. Es würden also verschiedene kleine denkende Materien seyn, von welchen eine iede sagen würde: Ich denke. Und wenn man diese Materien abtheilte; so würde man unendlich viel denkende Wesen bekommen. Oder der Gedanke würde zum Theil in der einen von diesen Materien und zum Theil in der andern seyn; so daß nur das Ganze sagen könnte: Ich denke, welches aber unmöglich ist. Denn ein Gedanke kann sich nicht theilen, und wenn er sich theilte, so würde der ganze Gedanke nicht in einem Theile der Materie seyn; und also würde kein Theil sagen können, z. E. Ich stelle mir einen Menschen vor, weil er sich nur einen Theil desselben vorstellen würde. Indessen ist in uns etwas, das sich den ganzen Gegenstand vorstellt, und das muß nothwendig ohne Theile seyn.

Dieser Beweis kann mit einem Beyspiele erläutert werden. Wenn man annähme, die Idee von einem Menschen wäre in einem Haufen Getreide vertheilt; so würde man deutlich sehen, daß man etwas unmögliches annähme. Denn es würde entweder ein iedes Getreidekorn diese ganze Idee, oder nur einen Theil davon haben. Wenn es sie ganz hätte; so würden eben so viel denkende Wesen und verschiedene Seelen,

als

als Getreidekörner seyn. Wenn es sie aber nicht ganz hätte; so würde, da ein iedes Getreidekorn nur das wüste, was es sich vorstellte, dasjenige aber nicht, was es sich nicht vorstellte, auch keines sagen könne: Ich stelle mir einen Menschen vor. Eben so wenig würde es auch der ganze Haufe der Getreidekörner sagen. Denn da keines wüste was sich das andere vorstellte; so würde auch keines wissen, ob alle diese Kenntnisse oder Theile der Ideen zusammen einen Menschen ausmachten. Was man nun aber von einem Haufen Getreide sagt, das kann man auch von den Mehlstäubchen, die sich in einem Getreidekorne befinden, und von einem ieden Körper, er mag so klein seyn, als er nur immer will, sagen. Was also spricht: Ich stelle mir einen Menschen vor, das ist nicht ausgedehnt und kein Körper.

Dieser Beweis fällt bey den Handlungen und Verrichtungen der Sinne eben so deutlich in die Augen. Wenn ich z. E. ein Viereck sehe; so ist etwas in mir, das dieses Viereck ganz sieht, weil ich versichert bin, daß ich ein Viereck sehe; und dieses etwas muß untheilbar seyn. Denn wenn es Theile hätte, und ein ieder Theil nur einen Theil von diesem Viereck sähe; so würde ein ieder Theil, da er nur das, was er sieht, bezeugen könnte, weiter nichts sagen, als, ich sehe eine Linie, und keiner würde sagen, ich sehe ein Viereck. Es hat also die Seele, welche sagt, daß sie ein ganzes Viereck sieht und sich vorstellt, keine Theile.

Eben so verhält es sich mit den Gegenständen der übrigen Sinne. Wenn ich z. E. in einem gewissen Theile, der einen gewissen Umfang hat, Schmerzen empfinde; so muß in mir etwas untheilbares seyn, das

diesen Schmerz ganz empfindet. Denn da ein ieder Theil nur das, was er empfindet, bezeugen kann, und, wenn dieser Schmerz in den ausgedehnten Theilen war, keiner wissen kann, was die übrigen empfinden; so würde auch keiner sagen können, ob der Schmerz groß oder klein, ausgebreitet oder nicht ausgebreitet wäre.

F. Würde man aber nicht sagen können, obgleich die ausgedehnte Substanz den Gedanken nicht nothwendig in sich fasse; so schlösse sie ihn doch auch nicht nothwendig aus. Gott könne also in einer und derselben Substanz den Gedanken und die Ausdehnung mit einander verbinden, und eine denkende Materie bilden?

A. Dieses ist schon durch den vorhergehenden Beweis ganz widerlegt worden; denn er zeigt, daß der Gedanke nicht in vielen Theilen seyn kann. Nun hat aber eine iede Materie viele Theile; folglich kann der Gedanke in keiner Materie seyn.

F. Was soll man daraus, daß die Seele geistig ist, schliessen?

A. Man soll daraus schliessen *a*): 1. Daß die Würde des Menschen in der Seele, und nicht in dem Leibe besteht, und daß wir also vornehmlich für unsere Seele sorgen, und ihr die Schönheit und Vortrefflichkeit, deren sie fähig ist, verschaffen müssen.

2.

a) Quævis anima vilis excellentissimo corpore excellentior invenitur? *Aug. in Ps.* 145. *n.* 3.

Anima vero istis, quæ per corpus accipit, carendo fit melior, cum sese avertit a carnalibus sensibus. *Aug. de mus. lib.* 6. *n.* 7.

2. Daß diejenigen, die sich vornehmlich mit dem Leibe beschäftigen, ihr Wesen herab würdigen und herunter setzen, und die göttliche Ordnung umkehren.

Das III. Capitel.

Von der Unsterblichkeit der Seele.

F. Folgt es nothwendig, daß, wenn die Seele eine geistige Substanz ist, sie auch unsterblich ist?

A. Ja; denn das allgemeine Gesetz aller geistigen Substanzen besteht darinnen, daß sie niemals umkommen. Die Materie kömmt selbst nicht um; und es ist ietzo kein Stäubchen Materie weniger, als im Anfange der Welt war. Warum sollte also die geistige Substanz von einer andern Beschaffenheit seyn? Warum wollte man seine Einbildungskraft zwingen, sich die Vernichtung einer Substanz vorzustellen, die an und für sich eben so unbegreiflich, als die Erschaffung einer Substanz ist?

F. Ist die Unsterblichkeit der Seele eine Glaubenssache?

A. Sie ist nicht nur ein Glaubensartikel, sondern gewissermaassen auch der Grund der ganzen Religion. Denn *a*) der Zweck der Religion ist, wie der heil.

a) Nemo dubitat, eum, qui veram religionem requirit, aut iam credere, immortalem esse animam, cui prosit illa Religio, aut etiam id ipsum in eadem Religione

heil. Augustinus spricht, die Seele nach dem Tode glücklich zu machen. Es ist auch die ganze Schrift voller Beweise von der Unsterblichkeit der Seele; wie dasienige, was Jesus Christus aus diesen Worten *a*): Ich bin der Gott Abrahams, schließt, daß Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist; und was er, seine Jünger zu stärken, sagt *b*): Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, weil sie die Seele nicht tödten können; und was auch von der Erscheinung des Samuels in dem ersten Buche der Könige *c*); von dem Onias und von dem Jeremias in den Büchern der Machabäer *d*); von dem Abraham, dem Lazarus, und dem reichen Manne bey dem heil. Lucas *e*) gesagt wird.

F. Ist

ligione velle invenire: animæ igitur causa omnis Religio; nam corporis natura, quo quomodo se habeat, nullam curam ac sollicitudinem incutit ei, præsertim post mortem, cuius anima tenuerit, quo beata sit. Animæ igitur causa vel solius, vel maxime vera, si qua est, Religio constituta est. *Aug. lib. de utilit. credendi cap.* 7.

a) Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob. Non est Deus mortuorum, sed viventium. *Matth.* 22, 32.

b) Noli timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere. *Ebend. Cap.* 10, 28.

c) 1. *Kön.* 28, 14.

d) 2. *Macc.* 15, 14.

e) *Luc.* 16, 20. *u. f.*

F. Ist die Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele in Absicht auf die Einrichtung des Lebens von groser Wichtigkeit?

A. Es ist nichts wichtiger, als sie *a*): Denn alle unsere Handlungen und Gedanken würden verschiedene Wege einschlagen müssen, nach dem ewige Güter zu hoffen wären, oder nicht; und es ist unmöglich, etwas kluges und vernünftiges zu thun, wenn die Betrachtung dieser Unsterblichkeit nicht unser einziger Gegenstand seyn soll.

F. Was soll man also von der Gleichgültigkeit derer denken, welche, weil sie an der Unsterblichkeit der Seele zweifeln, sich keine Mühe geben, in diesem Stücke zu einer Gewißheit zu gelangen, und weiter an nichts denken, als wie sie ihr Leben in Ruhe und Vergnügen zubringen wollen?

A. Man muß sagen *b*), daß diese Unempfindlichkeit etwas ungeheures ist; daß sie eine unbegreifliche Bezauberung und ein ausserordentlicher Schlummer ist, welcher dienen kann, das grosse Verderben der Natur zu beweisen.

F. Wie kann man diese überaus grosse Dummheit recht sinnlich und begreiflich machen?

A. Man darf nur zeigen, wie diese Leute schliessen, und entdecken, was in ihrem Verstande vorgeht, welches man in folgende Rede bringen kann, die ihr thörichtes Verhalten zu erkennen giebt: Ich weis

a) *M. Pascal tit.* 1. *contre l'indifference des Athées.* §. 3.

b) Quis nunc extremus idiota, vel quæ abiecta muliercula non credit animæ immortalitatem, vitamque post mortem futuram? *Aug. ep.* 137. *n.* 12.

nicht, wer mich auf die Welt gesetzt hat, auch nicht, was die Welt ist, und was ich bin. Ich befinde mich in Ansehung aller Dinge in einer schrecklichen Unwissenheit. Ich weis nicht, was mein Leib, meine Sinne und meine Seele ist; und selbst der Theil von mir, der das, was ich sage, denkt, und über sich Betrachtungen anstellt, kennt sich eben so wenig, als alles übrige. Alles, was ich weis, ist dieses, daß ich bald sterben soll; was ich aber am wenigsten kenne, ist der Tod selbst, dem ich nicht entgehen kann. Gleichwie ich aber nicht weis, wo ich herkomme; eben so weis ich auch nicht, wo ich hingehe. Ich weis nur, daß, wenn ich die Welt verlasse, ich auf immerdar, entweder in das Nichts, oder in die Hände eines erzürnten Gottes falle. Das ist mein Zustand, der höchst elend und voll Dunkelheit ist; und ich mache daraus den Schluß, daß ich mein Leben nur zubringen darf, ohne an das, was mir begegnen soll, zu denken, und meinen Neigungen ohne alle Ueberlegung zu folgen, indem ich alles thue, was erfordert wird, um mich in das ewige Unglück zu stürzen, wenn es eins giebt. Vielleicht würde ich, wenn ich mir einige Mühe gäbe, in Ansehung meiner Zweifel zu einiger Gewißheit gelangen können; ich will mir aber deswegen keine Mühe geben, und es lieber, ohne Vorsichtigkeit und ohne Furcht, auf eine so wichtige Begebenheit loswagen, ohne zu wissen, wie mein künftiges Schicksal in alle Ewigkeit wird beschaffen seyn.

Es giebt eine noch gemeinere und seltsamere Blindheit; und in dieser befinden sich diejenigen, welche, ob sie gleich glauben, daß ihre Seele unsterblich ist, dennoch

noch leben, als ob sie es gewiß wüßten, daß sie sterblich wäre; welche überzeugt sind, daß der Tod, der Eingang zu einer seligen oder unseligen Ewigkeit ist, und doch nicht das geringste thun, um sich die eine zu verschaffen, und die andere zu vermeiden; welche so gar oftmals in dem Zustande bleiben, in welchem sie, wie sie wissen, weiter nichts, als die ewigen Strafen zu gewarten haben; welche diese grosse Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele in ihrem Verstande fruchtlos bleiben lassen, und ihre Augen verschliessen, um die Folgen nicht zu sehen, welche nothwendig daraus fliessen.

F. Welches sind diese Folgen?

A. Es sind diese: Daß, da die Seele wegen ihrer Unsterblichkeit eines ewigen Glücks, oder eines ewigen Elendes fähig ist, die Güter und die Uebel des gegenwärtigen Lebens, in Absicht auf die Ewigkeit, in gar keine Betrachtung kommen *a*): Daß folglich alle unsere Sorge und Bemühung dahin gerichtet seyn soll, uns nach dem Tode einen seligen Zustand zu verschaffen: Daß man alle Güter und alle Uebel dieses Lebens

a) Pereant omnia, et dimittamus hæc vana et inania: Conferamus nos ad solam inquisitionem veritatis. Vita hæc misera est, mors incerta est. Si subito obrepat, quomodo hinc exibimus; et ubi nos discenda sunt, quæ hic neglexímus? An non potius huius negligentiæ supplicia luenda sunt? *Aug. Conf. lib.* 6. c. 11.

Quid cunctamur igitur, relicta spe sæculi, conferre nos totos ad quærendum Deum et vitam beatam. *Ibid.*

hiernach beurtheilen muß, und daß also das Verhalten derer, welche sich in diesem Leben nur fest zu setzen, zu bereichern, zu erheben, und die Ergötzlichkeiten desselben zu geniessen gedenken, ein thörichtes Verhalten ist; und daß nur diejenigen glücklich und weise sind, welche die ewigen Güter zu erlangen suchen: Daß das ganze Leben hierzu nicht zu lang ist: Daß wir es nicht einen Augenblick dürfen anstehen lassen, dasjenige von uns abzusondern, was uns dabey schädlich seyn kann: Und daß endlich alles, was unter der Sonne ist, nur Eitelkeit ist, wenn man sich dabey aufhält, und sich daran hängt, um es zu geniessen.

Der einzige Punct von der Unsterblichkeit der Seele richtet also das ganze Verhalten der Menschen ein, sie mögen sich in einem Zustande befinden, in welchem sie wollen. Denn wenn sie so unglücklich sind, daß sie an dieser wichtigen Wahrheit zweifeln; so soll ihre einzige Sorge und Bemühung dahin gerichtet seyn, sie in Ansehung derselben eines bessern zu belehren, und alles von sich abzuschaffen, was ihnen daran hinderlich seyn kann, als z. E. der Müssiggang, die vielen weltlichen Geschäfte, und die Heftung der Seele auf die sinnlichen Dinge.

Wenn der Glaube der Unsterblichkeit der Seele in ihnen lebendig ist; so dürfen sie nur die Folgen, die wir vorhin angezeigt haben, daraus ziehen; das heißt, sie dürfen nur die Ewigkeit in den Gedanken und im Herzen haben, und alle ihre Handlungen nach der Betrachtung des künftigen Lebens, und nicht nach der Betrachtung des gegenwärtigen einrichten.

Das IV. Capitel.

Daß der Schöpfer der unmittelbare Schöpfer aller Seelen ist.

F. Sind denn die Seelen aller Kinder, die auf die Welt kommen, unmittelbar von Gott erschaffen, oder sind sie von den Vätern und Müttern hervorgebracht worden?

A. Obgleich einige Kirchenväter an diesem Puncte gezweifelt haben, weil es schwer zu begreifen ist, wie Gott, ohne ungerecht zu handeln, eine Seele in einen Leib schaffen kann, der sie mit der Erbsünde beflecken soll, und wie sie durch solche Vereinigung diese Sünde an sich bekommen kann; so ist es doch, so wohl nach der Schrift, als nach der Vernunft, an sich gewiß, daß Gott der unmittelbare Schöpfer aller Seelen ist. Deswegen wird er in der Schrift *a*) der Vater der Geister genennet, und es wird gesagt, Gott mache die Geister insbesondere *b*): Er ist es, spricht der königliche Prophet, der das Herz eines ieden gemacht hat; und Zacharias sagt ebenfalls *c*), Gott hat den Geist des Menschen in dem Menschen geschaffen.

Es ist über dieses klar, daß die Seele eines Menschen keine andere Seele hervorbringen kann; denn wie könnte sie dieselbe anders, als vermittelst der Kenntniß und Liebe hervorbringen? Nun kennt aber die Seele der Väter nicht einmal die Seele der Kinder, und oftmals liebt sie dieselbe nicht.

a) Obtemperabimus Patri spirituum. *Hebr.* 12, 9.
b) Qui finxit sigillatim corda. *Ps.* 32, 15.
c) Fingens spiritum hominis in eo. *Zach.* 12, 1.

F. Was für Folgerungen soll man aus dieser Lehre von der unmittelbaren Erschaffung der Seelen ziehen?

A. Man soll daraus schliessen: 1. Daß der Titel eines Schöpfers der Seelen Gott ein ganz besonderes Recht über alle Bewegungen unserer Seelen giebt. Denn es ist gewiß, daß alle Bewegungen eines Wesens demjenigen angehören, dem der Grund und Boden des Wesens angehört. Da nun Gott als Schöpfer der Herr von dem Grunde unserer Seelen ist; so können wir ihm keine Handlung derselben entziehen; das heißt, alle Bewegungen unserer Seele sollen auf Gott abzielen, und wir sollen in ihr nichts leiden, das ihm zuwider wäre.

2. Daß, ob uns gleich die Natur und Religion sehr genau mit unsern Aeltern verbinden, die Bande, die uns mit Gott verbinden, dennoch von ganz anderer Art sind; weil die Seele etwas ganz anders ist, als der Leib, und wir also den Gehorsam, den wir unsern Aeltern schuldig sind, niemals gegen denjenigen, den wir Gott schuldig sind, abwägen sollen.

3. Daß wir Gott mit uns nach seinem Willen sollen schalten und walten lassen; weil wir in seinen Händen, wie Gefässe in den Händen eines Töpfers, sind; und weil die Rechte, die er über uns hat, so groß und wesentlich sind, daß es uns nicht erlaubt seyn kann, über das Verhalten, welches er in Ansehung unser beobachtet, auch nur einiger maassen zu klagen.

Das V. Capitel.

Von dem ersten Manne, und von dem ersten Weibe: In welchem Verstande gesagt wird, der Mensch sey nach dem Bilde Gottes erschaffen worden.

F. Was für einen Unterschied hat Gott unter der Schöpfung der Engel, und der Schöpfung der menschlichen Natur machen wollen?

A. Diesen, daß er die Engel auf einmal erschaffen, da er hingegen gewollt hat, daß die Menschen von einander gebohren würden, und insgesammt ihren Ursprung von einem Manne und von einer Frau hätten, die Gott selbst bildete.

F. Wie hieß dieser erste Mann und dieses erste Weib?

A. Der erste Mann hieß Adam, und das erste Weib Eva.

F. Wie schuff Gott den Mann und das Weib?

A. Die Schrift sagt *a*), Gott habe etwas Leimen oder Staub von der Erde genommen, um einen Leib zu bilden, und diesem so gebildeten Leibe habe er einen Hauch des Lebens eingeblasen; das ist, eine Seele, die ihn belebte; um den Menschen selbst durch seinen Ursprung zu erkennen zu geben, daß er nur Staub und Erde ist, und ihn dadurch zu belehren, sich unter die Hand Gottes zu demüthigen, indem er zu ihm

a) Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ. 1. *Mos.* 2, 7.

sagte, wie Abraham *a*): Ich will mit meinem Herrn reden, ob ich gleich nur Staub und Asche bin; und sich ihm niemals zu widersetzen, damit man nicht Ursache habe, ihm zu sagen, was ein gewisser Prophet sagt *b*): Wehe dem Menschen, der seinem Schöpfer widerspricht, da er doch nur ein wenig Thon und ein irdenes Gefäß ist.

Was das Weib anbetrifft; so wollte Gott selbst bey ihrer Bildung zu erkennen geben, daß sie von dem Manne abhängen sollte; darum bildete er sie nicht mit aus dem Staube, wie den Adam, sondern er nahm eine Ribbe Adams, indem er schlief, und machte aus derselben den Leib des ersten Weibes.

F. Was hat Gott durch diese so ausserordentliche Art, den ersten Mann und das erste Weib zu bilden, zu erkennen geben wollen?

A. Gott, welcher den ersten Menschen zum Bilde des andern, welcher Jesus Christus ist, und die Eva zum Bilde der Kirche; und die Vereinigung Adams mit der Eva, zum Bilde der Vereinigung Jesu Christi mit der Kirche machen wollen, hat gewollt, daß die Eva von dem Adam genommen würde, wie die Kirche von Jesu Christo ist genommen worden, daß sie während seines Schlafs von ihm genommen würde, gleichwie der Tod Jesu Christi am Kreutze der Grund von der Kirche ist; und daß Adam und Eva nur ein und dasselbe Fleisch seyn sollten, um die wunderbare Vereini-

a) Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis. 1. *Mos.* 18, 27.

b) Væ qui contradicit fictori suo, testa de samiis terræ *Ies.* 45, 9.

einigung der Kirche mit der Menschheit Jesu Christi abzubilden.

F. Worinnen ist der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen worden?

A. Darinnen, daß er ein verständiges Wesen ist, und frey handeln kann. Und da diese Eigenschaften nicht mit der Sünde verlohren gehen; so soll man daraus schliessen, daß die Sünde nicht alles, was die Seele zum Bilde Gottes macht, in ihr ganz vertilgt *a*); sondern da eine reine, gerechte und heilige Seele Gott weit vollkommener vorstellt, als eine unreine und mit Sünden befleckte Seele; so sagen verschiedene Väter nicht ohne Ursache, die Sünde beflecke und verunstalte das Bild Gottes, und einige haben gar gesagt, sie vertilge und vernichte dasselbe. Dieses giebt deutlich zu erkennen, daß sie diese Eigenschaft des Bildes Gottes nicht in einer entfernten Aehnlichkeit *b*), sondern in einer weit vollkommenern Gleichförmigkeit haben bestehen

a) Factus es, o homo, ad imaginem Dei; per vitam vero perversam et malam, perturbasti in te et exterminasti in te imaginem conditoris tui. *S. Aug. in Psal.* 75. *n.* 3.

b) Facti sumus ad imaginem Dei, sed detrivimus eam transgressione peccati. *Id. serm.* 60. *n.* 2. nisi ad eius reformemur imaginem, quam nobis ut pretiosissimum quiddam et carissimum custodiendam dedit; dum nos ipsos nobis tales dedit, qualibus nihil possit præter ipsum anteponi. *Id. de. quant. anim. n.* 56.

hen lassen, die sich nur auf die Heiligkeit gründen kann.

F. Wozu verbindet uns die Eigenschaft des Bildes Gottes?

A. Dazu, daß wir unsere Seele als einen kostbaren Spiegel ansehen, und glauben sollen, es sey in diesem Leben unsere Pflicht, zu verhindern, daß nichts diesen Spiegel beflecke, und ihn weniger geschickt mache, das Bild seines Schöpfers darzustellen.

Dritter Abschnitt.

Vom Stande der Unschuld.

Das 1. Capitel.

Worinnen der Stand der Unschuld bestund.

F. In was für einem Stande sind Adam und Eva erschaffen worden?

A. In einem Stande, den man den Stand der Unschuld nennt, und welcher vier Hauptvorzüge des Leibes und der Seele in sich begriff.

F. Worinnen bestunden diese Vorzüge?

A. Darinnen, daß der Mensch in diesem Stande von dem Tode, und von allen Arten des leiblichen Elendes, als von Schmerzen, Krankheiten, Müdigkeit, Hunger und Durste würde frey gewesen seyn.

F. Ist es vollkommen gewiß, daß der Mensch nicht würde gestorben seyn, wenn er in diesem Stande geblieben wäre?

Es ist ein Glaubensartikel, der von der Schrift deutlich gelehrt, und von der Kirche wider die Pelagianer behauptet wird. Gott, spricht der Weise *a*), hatte

a) Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suæ fecit illum, invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum. *B. Weish.* 2, 23. 24.

In

hatte den Menschen unsterblich, *Inexterminabilem* erschaffen; aber durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen. Es erhellet auch aus den ersten Buche Mose, daß der Tod die Wirkung der Drohung ist, die Gott an den Menschen ergehen ließ, daß er sterben würde, wenn er von der verbothenen Frucht ässe; und aus dem heil. Paulus, daß die Sünde den Tod in die Welt gebracht hat: *Et per peccatum mors.*

F. Konnte also der Mensch in diesem Stande nicht sterben?

A. Er

In quocunque die comederis ex eo, morte morieris. 1. *Mos.* 2, 17. *Röm.* 5, 12.

Quicunque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est, de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit. *Concil. Milevit.* 2. *can.* 1. *Et refertur in Conc. Afric. c.* 76, *Et in eod. can. Eccl. Afric. c.* 109.

Si quis soli Adæ prævaricationem suam, et non propagini, asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quæ pœna peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animæ, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, iniustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo, etc. *Conc. Arauf.* 2. *cap.* 2.

Si quis non confitetur, primum hominem Adam ... incurrisse per offensam prævaricationis, iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus ... anathema sit. *Conc. Trid. sess.* 5. *decr. de pecc. orig. can.* 1.

A. Er konnte nur in so fern sterben, als er sündigen konnte. Wenn er aber unschuldig geblieben wäre; so konnte Gott, nach der von ihm gemachten Ordnung, nicht zulassen, daß er litt, und noch weniger, daß er den Tod litt.

F. Wie würde Gott den Menschen vor allen Arten von Schmerzen bewahrt haben?

A. Es ist weit schwerer, zu erklären, wie die Seele den Schmerz empfindet, als zu begreifen, wie sie davon befreyt seyn kann. Es ist gnug, wenn man ganz kurz sagt, Gott würde entweder, vermöge einer besondern Vorsehung alle Ursachen des Schmerzes von dem Menschen abgewendet haben; oder wenn er diese Ursachen hätte wirken lassen, so würde er verhindert haben, daß der Mensch den Eindruck des Schmerzes nicht empfände.

F. Worinnen besteht der andere Vorzug des Standes der Unschuld?

A. Darinnen, daß Adam von der Begierlichkeit ganz frey würde gewesen seyn.

F. Was nennet ihr Begierlichkeit?

A. Sie ist ein Hang und eine Neigung der Seele zu den Geschöpfen, und besonders zu den sinnlichen Vergnügungen, um sich daran zu hängen und sie zu geniessen; welches in der Seele, wenn sie von diesen Gegenständen gerührt wird, gewisse Begierden und Bewegungen hervorbringt, die von der Vernunft unabhängig sind, die ihr zuvorkommen, und welche so gar gewisse Bewegungen in dem Körper verursachen, die dem Willen nicht unterworfen sind. Nun würde aber Adam keine solchen vorläufigen Begierden gehabt haben,

ben, welche die Seele reizen, und sie zu den sinnlichen Gütern treiben, und sein Leib würde seinem Willen vollkommen gehorcht haben.

F. Sind diese vorläufigen Begierden dem Menschen nicht gegeben worden, um ihn an dem zu erinnern, was seiner Natur eigen ist, und ihn der Mühe zu überheben, in allen Sachen nach vernünftiger Ueberlegung zu handeln, welches etwas beschwerliches würde gewesen seyn. Wie würde z. E. Adam seyn angetrieben worden, zu essen, wenn er kein vorläufiges Verlangen nach den Speisen gehabt hätte?

A. Man muß die vorläufige Einbildung von den vorläufigen Begierden wohl unterscheiden. Die vorläufigen Begierden kommen von dem Hange der Seele zu den sinnlichen Gütern her, welcher nicht gut seyn kann; aber die Einbildung ohne Begierden, die den Gegenstand nur vorstellt, ist nichts böses. Man kann also in dem Adam vorläufige Einbildungen oder Vorstellungen annehmen, um ihn bloß an dem zu erinnern, was er zur Erhaltung seines Leibes zu thun hatte; es war aber nicht nothwendig, daß diese Einbildungen von einem Hange der Seele zu diesen Gegenständen begleitet wurden.

F. War also Adam nicht ganz Herr über seine Einbildungen; und hatte also die Vernunft keine unumschränkte Herrschaft in ihm, und würde er, wie wir, von widerwilligen Einbildungen haben können gemartert werden?

A. Diese vorläufigen Einbildungen, die wir in dem Adam annehmen, hatten gar kein Verhältniß mit den widerwilligen Bildern und Vorstellungen der Einbil-

bildungskraft, die wir verspüren. Denn man versteht unter der vorläufigen Einbildung, in Ansehung des Adams, nur die Vorstellung gewisser zur Erhaltung des Lebens nöthiger Empfindungen, die sich dem Adam nach seinen Bedürfnissen darstellten. Wenn er z. E. eine Frucht sah; so hatte er die Vorstellung von ihrem Geschmacke, ohne das Verlangen darnach zu haben; aber diese Vorstellung war dem Willen unterworfen. Er würde sie, so bald er es gewollt, eingeschränkt haben. Sie würde ihm also keine Beschwerlichkeit verursacht haben; da hingegen unsere Einbildungen, auch wider unsern Willen, in unserm Verstande bleiben, unsere Begierden erregen, und uns zu versuchen dienen.

F. Würde Adam kein vorläufiges Verlangen nach Ruhm und Ehre gehabt haben?

A. Da das Verlangen nach Ruhm und Ehre nicht weniger unordentlich ist, als das Verlangen nach Ergötzlichkeiten; so ist es auch dem Stande der Unschuld nicht weniger zuwider, welcher, da er nur Gott zum Urheber hatte, nichts unordentliches an sich haben konnte *a*). Gott kann niemanden versuchen, wie der heil. Apostel Jacobus spricht. Nun ist aber das Verlangen nach Ehre eine Versuchung; sie kann also Gott

a) Quamvis corpus animale gestarent, nihil inobediens in illo adversum se moveri sentiebant. Faciebat quippe hoc ordo iustitiæ, ut quia eorum anima famulum corpus a Domino acceperat, sicut ipsa eidem Domino suo, ita illi corpus eius obediret, atque exhiberet vitæ illi congruum sine ulla resistentia famulatum. *S. Aug. lib. 2. de Pecc. merit. et remiss. c. 22.*

Gott nicht zum Urheber haben *a*). Eben diesen Schluß soll man in Ansehung aller übrigen ähnlichen Begierden machen, die sich auf das Geschöpf erstrecken.

F. War es nicht gnug, daß der Mensch die Kraft hatte, alle diese natürlichen Versuchungen zu überwinden?

A. Nein; denn es ist allzeit eine Unordnung, daß der Mensch beunruhigt und zur Sünde gereizt wird; und dieser Zustand des Kriegs und der Unruhe kann nicht von Gott herrühren. Es giebt, spricht der heil. Augustinus *b*) keinen Streit, mit dem nicht ein Uebel verbunden wäre; und es ist ein Uebel, sich genöthiget sehen, zu streiten und zu siegen. Denn man streitet und siegt nur, das Uebel zu überwinden.

F. Worinnen besteht der dritte Vorzug des Standes der Unschuld?

A. Darinnen, daß Adam nicht, wie wir, genöthigt war, die Wahrheit fast niemals anders, als in Bildern, und vermittelst körperlicher Vorstellungen, zu sehen. Er sah sie unmittelbar und an sich selbst. Denn daß wir in dem gegenwärtigen Leben Bilder, Sacramente und körperliche Zeichen nöthig haben, gehört nicht zur Natur des Menschen. Es ist die Strafe

a) Cum itaque primorum hominum fuerit prima iustitia obedire Deo; et hanc in membris adversus legem mentis suæ legem concupiscentiæ non habere &c. *Ibid. cap.* 23.

b) Non enim in Paradiso, caro concupiscebat adversus spiritum, aut erat ibi ista pugna, ubi pax erat sola. *S. Aug. serm.* 128. *de Verbis Evangelicis.*

Strafe für seine Sünde; es ist die Wirkung des heftigen Falles der Seele in die Liebe der sinnlichen Dinge; vor der Sünde war es aber nicht also.

Er hatte drey verschiedene Erkenntnißvermögen, spricht Hugo von St. Victor *a*): Die Seele, vermöge welcher er die äusserliche Welt sah, und das ist das Auge des Fleisches; das andere, welches die Vernunft ist, vermittelst welchem er sich selbst sah; und das dritte, vermittelst dessen er Gott an sich selbst sah, und dieses ist die Betrachtung.

Das bedeutete, wie der heil. Augustinus spricht, die Quelle, die aus dem Paradiese selbst kam, und es wässerte *b*); weil Gott, wie er spricht, vor der Sünde, die Seele durch eine innere Quelle befeuchtete, und mit dem Verstande des Menschen redete, ohne ihn eine äussere Stimme hören zu lassen. So nährte sich der Mensch im Paradiese von dem Worte, wie die Engel, und erkannte die ewige Wahrheit, wie sie die Engel kennen, ohne Hülfe irgend eines körperlichen Bildes. Und deswegen spricht der heil. Bernhard *c*), er hätte in diesem Zustande an der Gesellschaft der Engel Theil gehabt.

Sein Stand war kein Stand des Glaubens, sondern der Betrachtung. Denn, wie Hugo von St. Victor spricht *d*), diejenigen, die vermittelst des

a) *Hugo à S. Vict. de Sac. lib. 1. part. 6. c. 13. 14. 15.*

b) *De Gen. ad litt. lib. 2. c. 4.*

c) Erat illi fors et societas cum plebe Angelorum et cum omni militia celestis exercitus. *Serm 35. in Cant. n. 3.*

d) *Hugo Vict. de Sac. lib. 1. part. 6. c. 14.*

Glaubens sehen, sehen ein Bild; diejenigen aber, die vermittelst der Betrachtung sehen, sehen die Sache selbst *a*). Diejenigen, die den Glauben haben, haben Sacramente und Zeichen; diejenigen aber, welche die Betrachtung haben, haben die Sache selbst. Es trägt auch dieser Schriftsteller kein Bedenken, dem Adam das Sehen des gegenwärtigen Gottes zuzuschreiben, *Visionem præsentiæ Dei*; aber auf eine Art, welche an Klarheit von derjenigen gar sehr unterschieden ist, welche die Seligen geniessen werden, und die nur eine helle Erkenntniß ist, die das Mittel zwischen dem Sehen der Seligen und dem Glauben der Wanderer ist. Darum konnte Adam bey diesem Sehen Gottes fallen, und ist auch wirklich gefallen: So daß, wie Hugo von St. Victor spricht *b*), derjenige, der durch das Sehen und die Gegenwart Gottes war gestärket worden, durch die blosse Ueberredung aus seinem herrlichen Stande heraus gefallen ist.

F. Worinnen bestund der vierte Vorzug des Standes der Unschuld?

A. Darinnen, daß Adam an einen angenehmen Ort gesetzt wurde, welcher das irdische Paradies hieß, wo er alles, was zum Leben nöthig war, im Ueberflusse und ohne Arbeit hatte.

F.

a) In illa domo (superiori) veritas est, in ista (inferiori) imago veritatis. *Potho Presb. lib. 2. de domo Dei. circ. init.*

b) Qui prius visione præsentis Dei roboratus, sola persuasione prostratus est. *Hugo a S. Victor. loco supra citato.*

F. Was war in diesem Paradiese besonders?

A. Es waren unter andern zween sonderbare Bäume in demselben. Der eine hieß der Baum des Lebens *a*), und war bestimmt, die Entkräftung wieder herzustellen, worein der Leib nach und nach würde gefallen seyn, wenn seine Munterkeit nicht wieder wäre hergestellt worden. Der andere hieß der Baum des Erkenntnißes des Guten und Bösen. Ein Name, den ihm Gott selbst in Betrachtung dessen, was geschah *b*), beygelegt hatte, weil der Mensch, nachdem er, wider das göttliche Verbot, von der Frucht dieses Baums gegessen hatte, die Uebel, die er nicht kannte, empfand, und der Güter, die er kannte, beraubt war.

F. Wenn Adam Speise nöthig hatte; so empfand er also das Uebel des Hungers?

A. Der heil. Augustinus antwortet *c*), er wäre dem Bedürfnisse zu essen und dem Uebel des Hun-

a) Quod... utilitate præcipua per ætatum labem mutari, quamvis animalia corpora, atque in mortem veteraſcere non sinebat. *S. Aug. de pecc. meritis. lib.* 2. *cap.* 21.

b) Ab illo autem solo eos prohibuerat quod appellavit scientiæ boni et mali, quo nomine significaretur experientia consequentia, et quid boni custodita, et qui mali essent transgressa prohibitione, sensuri. *Ibidem, paulo superius.*

c) An forte credere dubitamus, per alicuius arboris cibum... homini Deum præstitisse, ne corpus eius vel infirmitate, vel ætate in deterius, muteretur, aut in occasum etiam laberetur. *Aug lib.* 8. *de Gen. ad lit. cap.* 5. *num.* 11.

gers zuvorgekommen, indem er Speise zu sich genommen; und er wäre der Schwachheit des Alters zuvorgekommen, indem er von der Frucht des Baums des Lebens gegessen hätte. Mit einem Worte *a*), Adam genoß in seiner Seele und in seinem Leibe eine vollkommene Ruhe. Er hatte Nahrungsmittel im Ueberflusse, dem Hunger zuvorzukommen, und den Baum des Lebens, dem Alter zuvorzukommen. Er furchte sich nicht vor dem Tode, weil er wuste, daß es in seiner Macht stund, ihn zu vermeiden. Nichts fiel seinen Sinnen beschwerlich. Innerlich war er von Krankheiten frey, und vor allen Zufällen, die ihn von aussen verletzen konnten, sicher und bedeckt. Sein Leib war vollkommen gesund, und seine Sinne befanden sich in einer vollkommenen Ruhe. Aeusserlich hatte er weder Hitze, noch Kälte, und innerlich keine Leidenschaft. Nichts widersetzte sich seinem Willen. Er hatte alles, was er wünschte, und nichts von dem, was er nicht wünschte. Der Ehestand würde von Unreinigkeit und Schande frey, und ohne alle Begierde gewesen seyn. Er würde niemals, wider seinen Willen vom Schlafe seyn überfallen worden.

F. Würden die Kinder, die von dem Adam wären gebohren worden, dasselbe Glück genossen haben?

A.

a) Vivebat in Paradiso homo, sicut volebat... Vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus... nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas; in anima tota tranquillitas. *Aug. de civ. Dei. l. 14. c. 26.*

A. Es ist nicht daran zu zweifeln, weil sie nicht strafbar würden gewesen seyn. Sie würden also keines von dem mannichfaltigen Elende der Kindheit empfunden, von ihrer Geburt an einen vollkommenen Gebrauch der Vernunft, dieselben geistlichen Gnaden, und dieselben Vorzüge des Leibes gehabt haben.

F. Wie lange würde dieser Zustand gedauert haben, der vor ihrer vollkommenen Herrlichkeit hergegangen wäre?

A. So lange es Gott gefallen hätte; es kann niemand etwas davon sagen. So viel ist aber gewiß, daß Adam eben so wohl, als seine Kinder, wenn sie in der Unschuld geblieben wären, ohne zu sterben, in den Himmel würden seyn versetzt worden.

Das II. Capitel,

Von Adams Gnade.

F. Ist Adam in der Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen worden?

A. Die Schrift sagt, er sey gerecht erschaffen worden *a*). Nun ist aber in einem verständigen Wesen keine andere Gerechtigkeit, als zu lieben, was es lieben soll. Da nun der gute Wille die Gerechtigkeit eines vernünftigen Geschöpfs ist; so muß Adam mit einen guten Willen seyn erschaffen worden. Nun ist aber, wie der heil. Augustinus spricht *b*),

a) Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum. *Pred. Sal.* 7, 30.

b) Quasi vero aliud sit bona voluntas, quam charitas, quam scriptura nobis esse clamat ex Deo. *Aug. de grat. Christi*, c. 21.

der gute Wille nichts anders, als die Liebe, und diese Liebe kömmt von Gott.

F. Ist dieser gute Wille dem Menschen auf eine kräftige Art gegeben worden?

A. Da Gott den Menschen mit diesem guten Willen geschaffen hat; so ist es klar, daß er ihm vermöge einer sehr kräftigen Gnade ist gegeben worden; man muß aber die erste Gabe dieses guten Willens von seiner Erhaltung unterscheiden. Denn es folgt nicht, daß, wenn dieser gute Wille dem Adam auf eine kräftige Art gegeben worden, er auch kräftige Mittel zu seiner Erhaltung nöthig gehabt hat.

F. Hatte er eine Gnade nöthig, um sich bey diesem guten Willen zu erhalten?

A. Der heil. Augustinus lehrt es ausdrücklich, und die zu Oranien gehaltene Kirchenversammlung hat es durch folgende von dem heil. Augustinus entlehnte Worte zu erkennen gegeben: Wenn auch gleich, spricht diese Kirchenversammlung *a*), die menschliche Natur in der Vollkommenheit, in welcher sie war erschaffen worden, geblieben wäre; so hätte sie sich doch ohne Hülfe ihres Schöpfers nicht dabey erhalten können.

F. Woher kömmt dieses Bedürfniß der Gnade bey einer so vollkommenen Natur?

A. Es kömmt daher, weil die Natur, um recht zu leben, wesentlich von Gott abhängt; weil, wie der heil.

a) Natura humana etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam creatore suo non adiuvante servaret. *Aug. ep.* 186. *alias* 116. *Conc. Arausi.* II. *c.* 19.

heil. Augustinus spricht *a*), sie nicht ist gemacht worden, um des Beystandes Gottes entbehren zu können. Damit der Mensch in der Wahrheit bleiben möchte, mußte ihn die Wahrheit erleuchten. Da nun diese Wahrheit Gott selbst ist; so erleuchtet sie die Menschen nur vermöge einer ganz unverdienten und ganz freyen Wohlthat.

F. Würde also der Mensch, wenn er keine Gnade gehabt hätte, nicht gesündigt haben?

A. Es ist nach dem heil. Augustinus gewiß, daß er ohne Gnade kein Verdienst würde gehabt haben *b*). Da aber noch über dieses, so wohl der erste Mensch, als auch die Engel ursprünglich nicht waren erschaffen worden, um ohne Gnade handeln zu können; so ist diese Frage, ob sie nämlich, wenn sie keine Gnade gehabt hätten, nicht würden gesündiget haben, unnütz und überflüssig. Gott konnte, wie dieser heilige Lehrer spricht *c*), ihnen die zu dem Stande, in welchem er sie erschaffen hatte, nöthigen und schicklichen Gna-

a) Nec ipsum Deus esse voluit sine sua gratia, quam reliquit in eius arbitrio, quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit; ad bonum autem parum est, nisi ad iuvetur ab omnipotenti bono. *Aug. de corr. et grat. c.* 11.

b) Sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. *Ench.* 106.

c) Si autem hoc adiutorium, vel Angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defuisset: quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere, si vellet, non utique sua culpa cecidissent; adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. *Aug. de corrept. et grat. c.* 11. *n.* 32.

den nicht versagen; so daß sie, spricht er, wenn sie ohne Gnade gefallen wären, auch ohne Sünde würden gewesen seyn.

F. Worinnen bestund die Natur und Beschaffenheit dieser Gnade?

A. Der heil. Augustinus spricht, sie war ein Beystand, welcher dem Adam die Macht zu beharren *a*); aber die Beharrung selbst nicht gab: *Non quo fieret, ut per severaret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset*; sie war eine Hülfe, die er nicht brauchte, wenn er sie nicht brauchen wollte, und bey welcher er hätte beharren können, wenn er es hätte thun wollen; ohne welche er das Gute nicht hätte thun können und bey welcher er es thun konnte.

F. Womit vergleicht der heil. Augustinus diese Art des Beystandes?

A. Mit dem Beystande, den die Nahrungsmittel zum Leben leisten, und mit demjenigen, den das Licht zum sehen leistet *b*). Denn man kann ohne Nahrungsmittel nicht leben, und ohne Licht nicht sehen; man kann aber bey dem Lichte nicht sehen, wenn man die Augen verschliessen will, und bey Nahrungsmitteln nicht leben, wenn man sie nicht brauchen will.

F.

a) Sic adiuvabatur, ut sine hoc adjutorio in bono non maneret, sed hoc adjutorium, si vellet, desereret. *Ibid. c.* 11.

b) Aliud est adjutorium, sine quo aliquid non fit, et aliud est adjutorium, quo aliquid fit: nam sine alimentis non possumus vivere, nec tamen, cum ad fuerint alimenta, eis fit, ut vivat, qui mori voluerit, etc. *Ibid. c.* 12.

F. War die Macht, die Adam hatte, diese Gnade zu brauchen, nicht eine fruchtlose Macht, und konnte es geschehen, daß er sie wirklich brauchte?

A. Da die Gnade der Engel der Gnade Adams vollkommen gleich gewesen ist; so hat man aus der Trennung der guten und bösen Engel gesehen, daß sie vermittelst der Gnade, die ihnen Gott gegeben hatte *a*), eine wirkliche Macht zu beharren hatten, und daß es geschehen konnte, daß sie wirklich beharrten, wie die guten Engel beharret haben; daß es sich aber auch zutragen konnte, daß sie nicht beharrten, wie denn auch die bösen Engel nicht beharrt haben.

F. Wem soll man den guten Gebrauch, den einige Engel von dem ihnen mitgetheilten Beystande gemacht, und den übeln Gebrauch, den die andern davon gemacht haben, zuschreiben?

A. Der heil. Augustinus schreibt ihn dem freyen Willen zu *b*). Gott, spricht er, hat den Stand

a) Posset ergo permanere, si vellet, quia non deerat adjutorium, per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere, quod vellet; sed quia noluit permanere, profecto eius culpa est, cuius meritum fuisset, si permanere voluisset; sicut fecerunt Angeli sancti, qui cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, *Ibid. c.* 11.

b) Rectissime credimus Deum.., sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium; derudæ quid posset suæ gratiæ beneficium. *Aug. lib. de corrept. et grat c.* 10. *n.* 27.

der Engel und Menschen so eingerichtet, daß er erst hat zeigen wollen, was der freye Wille konnte, und hernach, was die Wohlthat seiner Gnade vermochte.

F. Es war also die Gnade Adams und der Engel keine kräftige Gnade?

A. Nein, sondern es war nur eine hinlängliche Gnade, sie war aber so hinlänglich, daß weder die Engel, noch der erste Mensch, irgend eines andern Beystandes nöthig hatten, um wirklich zu handeln.

F. Wie nennt der heil. Augustinus diese Gnade?

A. Er nennt sie einen Beystand *a*), ohne welchen, *Adiutorium sine quo non*; das heißt, eine Art vom Beystande, ohne welchen man die Handlung nicht verrichten kann, aber bey und mit welchem man sie nicht allzeit verrichtet.

F. Wenn man eine solche Hülfe braucht, verschafft dieser gute Gebrauch einen kräftigen Beystand, den der heil. Augustinus *adiutorium quo* nennt?

A. Nein; denn wenn der heil. Augustinus von dem Beystande redet, bey welchem die guten Engel beharrt haben *b*); so sagt er niemals, daß es ein kräftiger Beystand gewesen wäre, der seine Wirkung ganz unfehlbar hervorgebracht hätte, und er legt ihm

a) *Lib. de corrept. et grat. c.* 12, *n.* 34.

b) Si autem hoc adiutorium vel Angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adiutorio posset permanere, si vellet, non utique sua culpa cecidissent, adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. *Ibid. c.* 11. *n.* 32.

ihm keinen andern Namen bey, als den Namen eines Beystandes ohne welchen, das heißt, eines bloß hinlänglichen Beystandes.

F. Kann die Seligkeit, welche die guten Engel verdient haben, und die Adam hätte verdienen können, der Gnade zugeschrieben werden?

A. Sie kann ihr mit Recht zugeschrieben werden, weil sie ohne die Gnade nicht hat können verdient werden, und man sie selbst in diesem Verstande Gnade nennen kann. Man kann ihr aber diesen Namen nicht ganz in eben dem Verstande beylegen, in welchem ihn der heil. Augustinus *a*) der Seligkeit beylegt, welche die Auserwählten nach der Erbsünde erlangen, weil die Verdienste der Engel nicht von einer Gnade sind hervorgebracht worden, welche gemacht hat, daß sie sie ganz unfehlbar verdient und beharret haben; da hingegen die Verdienste der Auserwählten nach der Sünde von einer Gnade hervorgebracht werden, welche macht, daß sie ganz unfehlbar verdienen und beharren. Es sind also die Verdienste der Engel zwar Gaben der Gnade, aber nicht einer besondern Gnade; da hingegen die Verdienste der auserwählten Menschen, nach der Sünde, Gaben einer ganz besondern Gnade sind.

F. Wie

a) Tale quippe erat adiutorium, quod desereret, cum vellet, et in quo permaneret, si vellet, non quo fieret, ut vellet; hæc prima est gratia, quæ data est primo Adam, sed hæc, potentior est in secundo Adam. Prima est enim, qua fit, ut habeat homo iustitiam, si velit; secunda ergo plus potest, qua etiam fit, ut velit, et tantum velit, tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem, voluntate Spiritus vincat. *Ibid.* c. 11. n. 31.

F. Wie ist also die Erwählung der Engel zur Seligkeit beschaffen gewesen; und wie würde die Erwählung des ersten Menschen beschaffen gewesen seyn, wenn er im Stande der Unschuld geblieben wäre?

A. Die Erwählung richtet sich allzeit nach der Beschaffenheit der Mittel, die Gott verleiht, um zu dem Zwecke zu gelangen, zu welchem er seine Geschöpfe bestimmt. Wenn diese Mittel kräftig und unfehlbar sind; so soll man glauben, daß er den Zweck kräftig bestimmt. Sind sie aber nicht kräftig; so bestimmt er ihn auch nicht kräftig. Da also die Mittel, die Gott den guten Engeln gab, um zur Herrlichkeit zu gelangen, an und für sich nicht kräftig und unfehlbar waren; so muß man sagen, er habe sie, ehe er den guten Gebrauch derselben vorhergesehen hätte, nicht zur Herrlichkeit bestimmt, sondern nur zur Macht oder zum Vermögen, sie zu erlangen; und er habe nur, weil er ihre Beharrung vorhergesehen, beschlossen, ihnen die Herrlichkeit zu geben. Die Erwählung der Engel zur Herrlichkeit, setzt also die Vorhersehung ihrer Verdienste voraus; und eben so würde es mit dem Adam gegangen seyn, wenn er in der Gerechtigkeit beharret hätte.

F. Soll man ebendieses von der Verwerfung der abtrünnigen Engel sagen?

A. Man soll es um so viel mehr sagen. Denn Gott hätte die Herrlichkeit den Geschöpfen geben können, ohne sie dieselbe verdienen zu lassen, oder indem er ihnen die Verdienste selbst auf eine kräftige Weise gegeben hätte; er schließt aber keines von der Herrlichkeit aus, als weil er eine Sünde vorhergesehen, die diese Ausschlieffung verdient.

Vierter Abschnitt.

Von der Erbsünde.

Das I. Capitel.

Was die Schrift von der Sünde des ersten Menschen erzählt. Worinnen sie besteht.

F. Wie erzählt die Schrift die Sünde unserer ersten Aeltern in dem ersten Buche Mose?

A. Sie sagt *a*), Gott habe den Adam und die Eva in einen angenehmen Garten gesetzt, und ihnen erlaubt, von allen Früchten des Gartens zu essen *b*), ausgenommen von der Frucht eines Baumes, welcher der Baum des Erkenntnißes des Guten und des Bösen hieß, indem er ihnen mit dem Tode gedroht, wenn sie wider sein Verbot davon ässen. Die Schlange habe, um die Eva zu bewegen, das göttliche Gebot zu übertreten *c*), sie versichert, sie werde nicht sterben, wenn sie von dieser Frucht ässe, und ihr weis gemacht, Gott habe es ihnen aus einer Art von Neide verbothen, damit sie nicht, wenn sie von dieser Frucht ässen *d*), gleich-

a) 1. *Mos.* 2, 16.
b) *Ebendas.* v. 17.
c) *Cap.* 3. v. 4.
d) v. 5.

gleichsam Götter würden, und das Gute und Böse wüsten. Eva, welche durch diese Worte der Schlange verführt worden *a*), habe davon gegessen, und ihrem Manne davon gegeben, welcher auch, wie sie, davon gegessen. So bald sie davon gegessen gehabt, hätten sie ihre Blösse wahrgenommen, und sich mit Feigenblättern bedeckt *b*); und Gott habe sie, zur Strafe für ihre Sünde *c*), aus dem Paradiese gejagt, und sie zu einem elenden und mühsamen Leben verdammt *d*), das sich mit dem Tode endiget. Er habe insbesondere die Eva *e*) durch die Unterwerfung unter ihren Mann, und durch die Geburtsschmerzen gestraft.

F. Was soll man in dieser Erzählung bewundern?

A. Man soll darinnen bewundern: 1. Auf welche Art Gott, um die Gelehrigkeit der Menschen auf die Probe zu stellen, ihnen Sachen vorlegt, die sehr schwer zu glauben sind, ohne sich die geringste Mühe zu geben, die damit verknüpften Schwierigkeiten in ein Licht zu setzen, damit sie sich unterwerfen lernen, durch ihre Unterwerfung die Einsicht dessen, was sie nöthig haben, erlangen, und ihrer Neugierigkeit Einhalt thun lernen.

2. Man soll daraus lernen, daß Gott die wichtigsten Sachen unter einfältige Worte verbirgt, die weder die Einbildungskraft, noch die Sinne rühren.

Denn

a) v. 6.
b) v. 7.
c) v. 13.
d) v. 17.
e) v. 16.

Denn diese, dem Ansehen nach so einfältige Geschichte, enthält die Quelle aller Begebenheiten der Welt, und aller Uebel, welche die Menschen gelitten haben, und in alle Ewigkeit leiden werden.

3. Man soll daraus lernen, daß man, um die Geheimnisse des Glaubens einzusehen, mit dem, was davon im alten Testamente angezeigt ist, die Aufklärungen verbinden muß, die uns Gott im neuen Testamente davon gegeben, oder die er seiner Kirche als einen Schatz anvertrauet und hinterlassen hat. Denn wenn man mit dieser mosaischen Erzählung nicht dasjenige verbände, was der heil. Paulus von der Erbsünde gesagt *a*), und die Kirche davon festgesetzt hat; so würde man nur eine sehr unvollkommene Wissenschaft davon haben können.

F. Muß man glauben, daß die Schlange von welcher geredet wird, eine wahre und wirkliche Schlange gewesen ist?

A. Origenes hat geglaubt *b*), man müsse unter dieser Schlange nur den Teufel verstehen, welcher die Eva versucht hätte. Andere haben geglaubt, es wäre dieses ein Bild von der Schlange, unter welcher der Teufel wäre verborgen gewesen; es heißt aber der Schrift einen gar zu gezwungenen Sinn beylegen, wenn man keine wahre und wirkliche Schlange versteht.

F.

a) Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertranſiit, in quo omnes peccaverunt. *Röm.* 5, 12.

b) *Origen. hom.* 6. *in Exech.*

F. War es indessen nicht der Teufel, der durch diese Schlange redete?

A. Da die Schrift *a*) dem Teufel die erste Sünde des Menschen zuschreibt, und den Teufel selbst die alte Schlange nennt *b*); so läßt sie keinen Zweifel übrig, daß es nicht der Teufel war, der durch diese Schlange redete.

F. Warum erschrack Eva nicht, als sie die Schlange reden hörte?

A. Der Irrthum des Verstandes streitet mit dem Stande der Unschuld; aber nicht die Unwissenheit und der Zweifel. Eva hat also nicht wissen können, ob die Schlangen redeten, oder nicht, und sie hat so gar ihr Urtheil in diesem Stücke zurückhalten können; denn die Zurückhaltung des Urtheils ist kein Fehler; aber Eva hat nicht ausdrücklich gesagt, daß die Schlangen reden könnten. Daß sie nicht davon beunruhigt worden, ist nur eine Wirkung ihres Standes, der keiner Leidenschaften fähig ist, welche die Vernunft einnehmen?

F. Worinnen besteht die Sünde der Eva?

A. Sie begieng bey dieser einzigen Gelegenheit sehr viele. 1. Sie aß von der verbothenen Frucht. 2. Sie redete ihrem Manne zu, auch davon zu essen. 3. Sie glaubte der Schlange mehr, als Gott; aber der heil. Augustinus hat Grund und Ursache zu sagen

a) Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum *B. Weish.* 2, 24.

b) Proiectus est ... serpens antiquus, qui vocatur diabolus. *Offenb.* 12, 9.

gen *a*), sie hätte in diesen Unglauben nicht fallen können, wenn sie nicht schon, aus Verlangen nach ihrer eigenen Vortrefflichkeit, in den Stolz wäre gefallen gewesen. Sie hatte ein ehrgeiziges Verlangen, Gott gleich zu seyn, und dieses Verlangen, welches sie verblendete, machte, daß sie den Worten der Schlange glaubte.

F. War der Stolz nicht auch die erste Sünde des Menschen?

A. Dieses ist die Meynung aller Kirchenväter *b*), welche sich, so wohl in Ansehung des Adams, als der Eva, auf die Schrift und die Vernunft gründet.

F. Worinnen bestund dieser Stolz?

A. Er bestund vornehmlich in einem Verlangen nach der Unabhängigkeit, von Gottes Joche frey seyn, und weder einen Obern, noch einen Herrn haben zu wollen.

Das II. Capitel.

Folge der Erbsünde: daß sie in alle Nachkommen des ersten Menschen eingedrungen ist.

F. Was muß man zu dieser mosaischen Erzählung noch hinzusetzen, wenn man den Fall des ersten Menschen vollkommen einsehen will?

a) Quando his verbis crederet mulier, a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti amor ille propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumtio. *Aug. lib.* 11. *de Gen. ad litt. c.* 30. *n.* 39.

b) In ipsa enim (superbia) initium sumsit omnis perditio. *Tob.* 4. 14.

Initium omnis peccati est superbia. *Sir.* 10, 15.

A. Man muß hinzusetzen: Daß sich der Mensch durch seine Sünde nicht nur den Tod des Leibes, und das Elend dieses Lebens zuzog; sondern sich auch des Lebens der Seele, das ist, der Gnade, der Heiligkeit und Gerechtigkeit beraubte: Daß er sich von Gott entfernte: Daß sein Verstand verdunkelt wurde, und den größten Theil des Lichts, das ihn erleuchtete, verlohr: Daß er aufhörte, die ewige Wahrheit an sich selbst, und ohne Decke, zu sehen und zu betrachten: Das heißt, daß er von der Betrachtung Gottes verbannet, und in die körperlichen Bilder versenkt wurde, welches durch seine Vertreibung aus dem Paradiese vorgebildet wurde: *Unde a domo sua, in qua visione Dei fruebatur, excluſus eſt a*). Man muß sich vorstellen, daß sein Wille eine seltsame Liebe zu sich selbst bekam; daß er, um das Leere, welches er durch diese Trennung von Gott verspürte, auszufüllen, sich in die Liebe der Geschöpfe, und vornehmlich derienigen, welche in die Sinne fallen, verwickelte: Daß diese Liebe den Krieg der Leidenschaften in ihm hervorbrachte: Daß er in seinem Verstande und in seinem Leibe eine schreckliche Empörung wider die Vernunft wahrnahm. Und endlich, daß sein Wille ohnmächtig wurde, ihr zu widerstehen, weil er sich auf eine unbiegsame Art an die Geschöpfe hieng; daß er sich also eine Art von Nothwendigkeit zu sündigen zuzog; aber eine ganz freye Nothwendigkeit, weil sie nichts anders war, als ein fest entschlossener und hartnäckiger Wille, die Geschöpfe und sich selbst zu genieſſen.

Man

a) *Protho presb. Prum.* 2.

Man muß hinzusetzen, daß der Eindruck dieser Sünde so groß, und die Unordnung, die er in dem Adam und der Eva anrichtete, so schrecklich war, daß sie ihre Natur verderbte, und die ganze Ordnung, die Gott darinnen gemacht hatte, stöhrte; so daß die Kinder, die sie zeugten, von ihnen einen angesteckten und verderbten Leib bekamen, welcher die Seelen, die Gott in diesen Leibern schuff, verderbten, und sie vor Gott wegen der Sünde, welche man die Erbsünde nennt, strafbar machte, weil sie die Seele in dem Augenblicke ihrer Vereinigung mit dem Leibe, welcher der erste Augenblick ihres Daseyns ist, an sich nimmt.

F. Wie kann Gott den Kindern Adams die Erbsünde zurechnen?

A. Man muß dieses Geheimniß nicht einsehen wollen. Es ist vielmehr, wie ein gewisser grosser Mann spricht *a*), gewiß, daß unserer Vernunft nichts anstössiger ist, als zu sagen, die Sünde des ersten Menschen habe diejenigen strafbar gemacht, welche, da sie von dieser Quelle so weit entfernt sind, dem Scheine nach keinen Antheil daran haben können. Dieser Ausfluß scheint uns nicht nur unmöglich, sondern auch sogar höchst ungerecht zu seyn. Denn was ist wohl den Regeln unserer Gerechtigkeit mehr zuwider, als ein Kind, das keinen Willen hat, um einer Sünde willen ewig zu verdammen, an welcher es so wenig Theil zu haben scheint, und die bey nahe sechs tausend Jahre vor seiner Geburt ist begangen worden? Wir sind indessen ohne dieses Geheimniß, welches das unbegreiflichste unter allen ist, uns selbst unbegreiflich. Der

a) *Pascal. tit.* 3. gegen die Mitte.

Knoten unsers Zustandes ist in diesem Abgrunde verknüpft und verwickelt; so daß der Mensch ohne dieses Geheimniß noch unbegreiflicher ist, als dieses Geheimniß dem Menschen unbegreiflich ist.

F. Was giebt uns die Erbsünde in dem Menschen zu erkennen?

A. Sie zeigt uns den wahren Ursprung des entsetzlichen Zustandes, in welchem wir gebohren werden, und der erstaunlichen Widersprüche, die wir in unserer Natur wahrnehmen; der tiefen Finsternisse, in welchen unser Verstand begraben liegt; der erstaunlichen Unwissenheit der nothwendigsten Wahrheiten, als der Unsterblichkeit unserer Seele, ihres wahren Gutes, ihres Ursprungs, ihres Gottes, der wahren Religion, und des Weges, den sie gehen soll. Eine Unwissenheit, die so schwer zu vertreiben ist, daß die mehresten Menschen ihr ganzes Leben lang darinnen stecken bleiben, und nicht etwan nur einzelne Personen, sondern ganze Völker und Völkerschaften.

2. Sie zeigt uns die Quelle der verderbten Neigungen, die wir in uns wahrnehmen; des Hanges zu den Ergötzlichkeiten, der uns abhält, unser wahres Gut zu suchen; der Ungerechtigkeit, welche macht, daß wir alles auf uns beziehen, und wünschen, daß uns andere lieben, hochschätzen, und sich von uns beherrschen lassen.

3. Sie entdeckt uns die Ursache von der Unordnung in unserer Einbildungskraft, und von der Empörung unserer Sinne, die nicht natürlich seyn kann; weil es eine gar merkliche Unordnung ist, daß unser Leib uns abhält, dem, was uns die Vernunft sagt,

zu

zu folgen; daß der Vernunft nicht gehorcht wird, und daß unsere Seele von widerwilligen Vorstellungen beunruhigt wird, die sie in Versuchung führen, und zur Sünde verleiten.

4. Sie zeigt uns die Ursache von den schrecklichen Uebeln *a*), womit die Menschen von ihrer Geburt an bis zu ihrem Tode beschweret sind, als mit der Armuth, den Krankheiten, und den Bedrückungen, welche die Menschen so wohl von Seiten anderer Menschen, als von Seiten der bösen Geister erdulden müssen. Diese Uebel können nur gerecht. seyn, wenn man voraussetzt, daß die Menschen verdienen, sie wegen der Sünde zu leiden, die ihnen angeerbt worden.

5. Sie zeigt uns den wahren Grund von gewissen Merkmaalen der Grösse, die man an dem Menschen noch gewahr wird, so elend er auch immer ist, und welche vermuthen lassen, daß dieses Elend das Elend eines grossen Herrn ist, der aus seinem ersten Zustande herausgefallen. Sie zeigt uns ferner den Grund von der schrecklichen Begierde nach Glückseligkeit, die den Menschen martert, und macht, daß er durch alles, was in der Welt ist, nicht kann befriedigt werden; eine Begierde, welche zu erkennen giebt, daß er fähig ist, etwas grösseres zu geniessen, als alle Geschöpfe sind. Nun kann aber nur die Sünde hindern,

a) Quod accepit ad mortalitatem istam radix nostra, duxit de Adam. Quid duxit? istam fragilitatem carnis, hoc tormentum dolorum, hanc domum paupertatis, hoc vinculum mortis, et laqueos tentationum. *Aug. in Ps.* 84. *n.* 7.

daß diese Fähigkeit, und diese dem Menschen natürliche Neigung nicht können befriedigt werden.

6. Die Erbsünde entwickelt alles, was in der Ordnung der Welt unordentlich zu seyn scheint, als die Ungleichheit der Stände, der zeitlichen Reichthümer, selbst des Lichts und der Gnaden Gottes. Denn da die Erbsünde alle Menschen strafbar macht; so sind das Elend, die Armuth, die Unwissenheit, die Beraubung des Lichts und der Gnaden Gottes, bey keinem von denjenen, die sie empfinden, ungerecht; und niemand kann sich mit Recht darüber beklagen, daß Gott, aus unerforschlichem Rathe, in Absicht auf dieses oder das zukünftige Leben, den einen gnädiger, als den andern, ist. Ob nun also gleich die Erbsünde dasienige ist, was in der Welt der Vernunft am meisten zuwider zu seyn scheint: so ist doch in der Welt fast nichts zu finden, das sie nicht bewiese. Und wenn wir sie nicht voraussetzen; so können wir von dem Zustande der Welt nichts begreifen.

F. Man kann also die Erbsünde durch natürliche Beweise darthun?

A. Der heil. Augustinus hat sie oft bewiesen: Durch die Begierlichkeit, welche, da sie ein Verlangen nach der Sünde ist, Gott nicht zum Urheber haben kann. Durch den Krieg, den ein Mensch mit sich selbst führen muß, um ihr zu widerstehen: Durch die schreckliche Menge von Elende, das die Kinder Adams drückt; und welches, wie solches der heil. Augustinus sehr oft bemerkt, aus nichts anderem entstehen kann, als aus der Ohnmacht oder Ungerechtigkeit Gottes, wenn die Menschen unschuldig gebohren werden.

werden. Es wird gnug seyn, hier eine einzige Stelle dieses heiligen Lehrers anzuführen, die aus seinen Büchern wider den Julianus genommen ist *a*). Richtet, spricht er, die Augen auf die Kinder, und sehet, wie vielem Elende sie unterworfen sind, und unter wie vielen Eitelkeiten, Mühseeligkeiten, Irrthümern, Furcht und Schrecken sie die ganze Zeit ihrer Kindheit zubringen. Wenn sie dieselbe zurückgelegt haben, und auch so gar ein Verlangen, Gott zu dienen, bey sich verspüren; so sind sie doch noch immer in Gefahr, von

a) Parvulos intuere, quot et quanta mala patiantur, in quibus vanitatibus, cruciatibus, erroribus, terroribus crescant. Deinde iam grandes, etiam Deo servientes, tentat error, ut decipiat; tentat labor aut dolor, ut frangat; tentat libido, ut accendat; tentat mæror, ut sternat; tentat typhus ut extollat. Et quis explicet omnia festinanter, quibus gravatur iugum super filios Adam? Huius evidentia miseriæ, gentium Philosophas nihil de peccato primi hominis sive scientes, sive credentes, compulit dicere, ob aliqua scelera suscepta in vita superiore pœnarum luendarum causa, nos esse natos..... Apostolus autem amputat opinionem, qua creduntur singulæ animæ pro meritis antę actæ vitæ diversis corporibus inseri. Quid igitur restat, nisi ut causa istorum malorum sit aut iniquitas vel impotentia Dei, aut pœna primi veterisque peccati? Sed quia nec iniustus nec impotens est Deus, restat, quod non vis, sed cogeris confiteri, quod grave iugum super filios Adam..... non fuisset, nisi delicti originalis meritum præcessisset. *Aug. lib. 5. contr. Julian. c. 16. num. 83.*

dem Irrthume betrogen, von den Schmerzen der Krankheit entkräftet, von der Begierde erhitzt, von der Traurigkeit niedergeschlagen, und von dem Stolze aufgeblasen und hoffärtig zu werden. Und wer würde mit wenigen Worten alles dasienige ausdrücken können, was etwas beyträgt, das Joch der Kinder Adams schwer zu machen? Dieses augenscheinliche Elend hat die heidnischen Philosophen, die von der Erbsünde niemals hatten reden hören, oder nichts davon glaubten, genöthigt, zu lehren, wir wären nur in dieser Welt, um darinnen für die Sünden bestraft zu werden, die in einem Leben begangen worden, das vor diesem hergegangen wäre. Aber der Apostel verwirft die Meynung, daß die Seelen nach Maaßgebung dessen, was sie in einem andern Leben verdient haben, mit verschiedenen Körpern vereinigt wären. Was bleibt also sonst übrig, als dieses, daß die Ursache dieser Uebel entweder die Ohnmacht oder die Ungerechtigkeit Gottes, oder die Strafe für die erste und alte Sünde ist. Da aber Gott weder ohnmächtig noch ungerecht ist; so müsset ihr nothwendig sagen, was ihr nicht gern sagen wollet, aber doch auch einzusehen nicht umhin könnet, daß dieses so schwere Joch nicht würde gewesen seyn, wenn es das Verdienst der Erbsünde nicht hergezogen hätte.

F. Beruht die Erbsünde nur allein auf solchen Beweisen?

A. Sie beruht ganz deutlich auf dem Ansehen der Schrift, des alten und neuen Testamentes. David gesteht, daß er in Ungerechtigkeit gebildet worden, und daß ihn seine Mutter in Sünden empfan-

empfangen habe *a*). Hiob sagt *b*), es ist niemand von Befleckung frey, auch nicht einmal die Kinder, die nur einen Tag alt sind. Aber der heil. Paulus ist von Gott besonders ausersehen worden, so wohl den Glauben der Erbsünde, als auch den Glauben der Geheimnisse der Gnade darzuthun; denn er sagt, **wir wären von Natur alle Kinder des Zorns** *c*). Nun kann uns aber sonst nichts, als die Erbsünde, zu einem Gegenstande des göttlichen Zorns machen. Er ist es, der da spricht, **die Sünde ist durch einen einzigen Menschen in die Welt gekommen, und der Tod durch die Sünde** *d*); **und so ist der Tod in alle Menschen eingedrungen, weil sie alle in einem einzigen gesündigt haben.** Und hernach: **durch die Sünde eines einzigen sind alle Menschen in die Verdammniß gefallen** *e*).

F. Hat man in der Kirche die Erbsünde zu allen Zeiten geglaubt?

a) Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum: et in peccatis concepit me mater mea. *Ps.* 50, 7.

b) Quis enim mundus erit a sorde? at nemo, etsi unius diei sit vita eius super terram. *Hiob.* 14, 4. **nach der Uebersetzung der 70. Dollmetscher.**

c) Eramus natura filii iræ, sicut et cæteri, *Ephes.* 2, 3.

d) Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. *Röm.* 5, 11.

e) ludicium quidem ex uno in condemnationem. *Ebend. v.* 16.

A. Sie ist in derselben allzeit durch Ceremonien angezeigt worden, die sich auf diesen Glauben *a*) gründeten, als durch die Beschwörung des bösen Geistes, daß er von den Kindern weichen solle, wodurch man gestund, daß sie sich in der Gewalt des Satans befänden. Sie ist allzeit von den vornehmsten Kirchenvätern eingesehen und bekannt worden, ob sie gleich insgesammt nicht auf gleiche Art darauf geachtet haben. Julianus warf so gar dem heil. Augustinus vor *b*), er bediene sich wider ihn der Uebereinstimmung der Handwerksleute und der geringsten im Volke, welches zu erkennen giebt, daß ihr Glaube ein gemeiner Glaube war.

Endlich sieht man auch noch, daß alle Gemeinen, die sich seit zehn, eilf und zwölf hundert Jahren von der

a) Mortem cum peccato pertransisse ostendit Apostolus . . . propter hoc et infantes cum baptizantur, eruantur de potestate tenebrarum. Alioquin cum magna injuria Dei . . . . exorcizatur et insufflatur imago Dei, si non ibi ille exorcizatur et exsufflatur princeps mundi, qui ejicitur foras. *Aug. lib.* 2, *oper. imperf. contr. Iul. c.* 181.

b) Plebecularum, quas irrides, catervæ noverunt Catholicam fidem, quæ a Salvatore salvari confitentur infantes; et ideo Pelagianorum, qui hoc negant, detestantur errorem. *Ibid. lib.* 1. *n.* 23.

Catholica potius fides peccatum originale esse non dubitat: quam fidem non pueruli, sed graves atque constantes viri, docti in Ecclesia et docentes Ecclesiam, usque ad diem obitus sui defenderunt. *Aug. lib.* 4. *ep. imperf. contr. Iul. c.* 136.

der Kirche abgesondert haben, im Glauben der Erbsünde einig gewesen sind *a*).

F. Soll man wohl glauben, daß der Wille aller Menschen in Adams Willen, vermöge einer Art des Vertrags, enthalten gewesen, und daß Gott den Nachkommen Adams die Sünde, die er gethan hat, vermöge dieses Vertrags zurechne?

A. Es giebt einige, welche die Erbsünde auf diese Art erklären; Anderen aber scheint es gründlicher zu seyn, wenn man spricht, Gott rechnet Adams Nachkommen nur dasienige zu, was sich wirklich in ihnen befindet, und sie wirklich strafbar macht; und so wird Adams Sünde Adams Kindern nur in so fern zugerechnet, als sie in dieselben eingedrungen ist, und sie wirklich zu Feinden Gottes macht.

F. Wie hat Adams Sünde in seine Kinder eindringen können?

A. Man muß nicht sagen, daß man eine so unbegreifliche Sache in ein grosses Licht setzen könne. Das wahrscheinlichste, was man davon sagen kann, besteht in folgendem.

Die Erfahrung lehrt, daß sich die Neigungen der Aeltern den Kindern mittheilen, und daß wenn sich ihre Seele mit der Materie, die sie von ihren Aeltern erhalten, verbindet, sie Neigungen bekömmt, die den Neigungen der Seele derer gleich sind, von welchen sie sind gebohren worden; welches nicht würde seyn können, wenn der Leib nicht gewisse Eigenschaften hätte, und wenn die Seele der Kinder nicht Theil daran

a) S. die Zeugnisse am Ende des 3. Theils, von der Fortdauer des Glaubens.

daran nähme, indem sie Neigungen bekäme, die den Neigungen ihrer Väter und Mütter ähnlich wären, welche dieselben Eigenschaften des Leibes hatten. Wenn man nun dieses voraus setzt; so muß man sich vorstellen, daß Adam, als er sündigte, sich mit einer solchen Heftigkeit in die Liebe der Geschöpfe stürzte, daß er dadurch nicht nur seine Seele änderte, sondern auch die Einrichtung seines Leibes störte, daß er ihm Merkmaale seiner Leidenschaften eindrückte, und daß dieser Eindruck unendlich weit stärker und tiefer war, als die Eindrücke, die die Sünden machen, welche die Menschen itzo begehen. Adam wurde also dadurch unfähig, Kinder zu zeugen, die einen Leib gehabt hätten, der anders beschaffen gewesen wäre, als der seinige war; so daß, wenn die Seelen in dem Augenblicke, da sie sind geschaffen worden, mit diesen verderbten Leibern vereinigt werden, sie die Neigungen an sich nehmen, die den Fußstapfen und Merkmaalen, welche diesen Leibern eingedrückt worden, gleich und ähnlich sind. Und so nehmen sie die herrschende Liebe zu den Geschöpfen an sich, welche sie zu Feinden Gottes macht.

F. Warum nehmen aber die Seelen, welche geistige Substanzen sind, wegen gewissen Eigenschaften der Materien, gewisse Neigungen an sich?

A. Man kann, dieses zu erklären, annehmen, Gott habe, indem er das Wesen des Menschen durch die Vereinigung einer geistigen Seele mit einer körperlichen Materie gebildet, und gewollt, daß die Menschen von einem einzigen herkommen sollten, folgende beyde Gesetze gemacht, die er für ein solches Wesen nöthig zu seyn erachtet hätte. Das erste, daß die

Leiber der Kinder den Leibern der Väter ähnlich seyn, und ungefähr dieselben Eindrücke haben sollten, wenn sie nicht durch eine fremde Ursache geändert würden. Das andere, daß die mit dem Leibe vereinigte Seele gewisse Neigungen haben sollte, wenn ihr Leib gewisse Eindrücke hätte. Diese beyden Gesetze waren zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts nöthig; und sie würden den Menschen gar nicht nachtheilig gewesen seyn, wenn Adam, indem er seine Unschuld erhalten, auch seinen Leib in dem Zustande, in welchem ihn Gott erschaffen hatte, erhalten hätte. Da er ihn aber durch seine Sünde verfälscht und verderbt; so hat die allerhöchste Gerechtigkeit Gottes, die über die unsere unendlich erhaben ist, nicht geglaubt, daß sie deswegen die vor der Sünde eingeführten Gesetze ändern müsse. Und da diese Gesetze geblieben sind; so hat Adam seinen Kindern einen verderbten Leib mitgetheilt, und die mit diesem Leibe vereinigten Seelen haben diese verderbten Neigungen an sich genommen.

F. Wie kann man sich die herrschende Liebe zu den Geschöpfen vorstellen, welche die Seele an sich nimmt, wenn sie mit Leibern vereinigt ist, die von Adam herkommen?

A. Man kann sie sich vorstellen, wie man sich die rechtfertigende Gnade in den getauften Kindern vorstellt. Das heißt *a*), gleichwie die Seele der Kinder durch die Gnade, die sie empfängt, auf eine wie sich die Theologen ausdrücken, habituelle Art (*habitualiter*) zu Gott gekehret wird, und ihn liebet, wie die

a) *Vid. Estius in l. 2. dist.* 30. §. 7. *et* 8.

die Gerechten Gott währendes Schlafs lieben *a*); also wird auch die Seele der Kinder durch die Neigung, die sie erhält, auf eine habituelle Art zu dem Geschöpfe, als zu ihrem letzten Zwecke, gekehrt, und sie liebt es, wie die Bösen die Welt zu der Zeit, wenn sie schlafen, lieben. Denn man muß sich nicht einbilden, daß unsere Neigungen durch den Schlaf vernichtet werden; sie ändern nur ihren Zustand.

F. Da die Begierlichkeit in den Getauften bleibt, bleibt denn also die Erbsünde auch in ihnen?

A. Keinesweges; denn die Begierrlichkeit macht nur das materielle der Erbsünde aus. Die Herrschaft der Begierlichkeit, oder vielmehr die habituelle Einwilligung der Seele in die Begierlichkeit, vermöge welcher sie das Geschöpf Gott vorzieht, macht das formelle aus, indem diese Einwilligung die Abneigung gegen Gott, und die Beraubung der anerschaffenen Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit in sich faßt. Es bleibt also die Begierlichkeit zwar wohl in den Getauften; aber ihre Herrschaft bleibt nicht in ihnen. Das heißt, die Seele willigt nicht mehr auf eine zur Gewohnheit gewordene Art in sie; weil Gott die Seele mit einer andern Liebe erfüllt, die sich zum Herrn von der Seele macht. Es ist also die Erbsünde wirklich in ihr vernichtet, weil sie in der zur Gewohnheit gewordenen Einwilligung in die Begierlichkeit besteht.

F.

a) Hoc malum non ab illa prima institutione naturæ, sed a primi hominis mala voluntate originem ducit. *Aug. contr. Iul. l. 4. c. 9. n. 54.*

Non enim eramus iam nos, sed eramus in Adam. *Aug. in Ps. 84. n. 7.*

F. Was verstehet ihr unter dieser gewohnten Einwilligung? (*consensus habitualis*)

A. Man muß darunter einen gewissen Zustand des Willens verstehen, vermöge welches er einen freywilligen Hang zu dem Gegenstande seiner Liebe behält, so daß Gott sieht, daß er ihn liebt, und daß er auf diesen Gegenstand gerichtet ist; und dieser Hang bleibt auch so gar alsdenn in den Erwachsenen, wenn sie aufgehört haben zu handeln.

F. Ist die Erbsünde in den einen grösser, als in den andern?

A. Die Begierlichkeit, die das materielle derselben ausmacht, ist ohne Zweifel in den einen grösser und thätiger, als in den andern, weil man an gewissen Kindern weit verderbtere Neigungen wahrnimmt, als an andern. Es folgt aber daraus nicht, daß die Erbsünde grösser wäre; denn die Grösse der Sünde richtet sich nicht allzeit nach der Grösse der Begierlichkeit.

F. Wie wird die Erbsünde von den Aeltern den Kindern mitgetheilt?

A. Vermittelst der fleischlichen Begierde *a*), welche allzeit die Zeugung der Kinder begleitet, und sich, nach dem Ausspruche des heil. Augustinus, wie das Podagra und die andern Krankheiten mittheilt. Und

b) Hoc generi humano inflictum vulnus a diabolo, quidquid per illud nascitur, cogit esse sub diabolo, tanquam de suo frutice fructum iure decerpat: non quod ab illo sit natura humana, quæ non est, nisi ex Deo, sed vitium, quod non est ex Deo, *Aug. lib. 1, de nupt. et concup. c. 23. n. 26.*

Und das ist, wie dieser Heilige spricht, die Ursache *a*), warum Jesus Christus nicht nach der gewöhnlichen Art und Weise hat wollen gebohren werden, um uns dadurch zu zeigen, daß alle, welche auf diese Art gebohren werden, ein unreines und verderbtes Fleisch haben, welches die Schrift das Fleisch der Sünde nennt *b*). Das hat der heil. Augustinus in verschiedenen Büchern wider den Julianus behauptet, und diesen Ketzer bestritte, indem er den heil. Augustinus in Ansehung dieses Puncts in ein böses Geschrey brachte, als ob er den Ehestand verdammte, und in diesem Stücke dem Irrthume der Manichäer folgee.

F. Wie ist es möglich, daß die getauften Christen, welche keine Erbsünde an sich haben, sie dennoch ihren Kindern mittheilen?

A. Dieses kömmt daher, spricht der heil. Augustinus *c*), weil sie nicht Kinder zeugen, in so fern sie Wiedergebohrne sind; sondern weil noch etwas von dem alten Adam, das ist, von der Begierlichkeit, in ihnen übrig

a) Quod attinet ad peccati originalis in omnes homines tranſitum, quoniam per concupiſcentiam carnis tranſit, tranſire in eam carnem (Ieſu Chriſti) non potuit, quam non per illam virgo concepit. *Lib.* 5. *contr. Iul. c.* 15. *n.* 54.

Solus ergo agnus, qui non ſic venit. Non enim in iniquitate conceptus eſt, quia non de mortalitate conceptus eſt. *In Ioan. tract.* 4. *n.* 10.

b) *Röm.* 8, 3.

c) Si qui generant, ſi iam regenerati ſunt, non ex hoc generant, ex quo filii Dei ſunt, ſed ex quo adhuc æculi. *Lib.* 1. *de nupt. et conc. c.* 18.

übrig ist. Dieses erläutert der heil. Augustinus *a*) mit dem Beyspiele eines wilden Oelbaumes, welcher, ob er gleich auf einen zahmen Oelbaum gepfropft und ein solcher geworden ist, dennoch wilde Oelbäume hervorbringt; weil er sie von dem hervorbringt, was von dem wilden in ihm noch übrig ist.

F. Ist die Begierlichkeit in den Getauften eine Sünde?

A. Es würde eine Ketzerey der Calvinisten seyn, wenn man es sagte; und diese Ketzerey ist durch die Schrift und die Kirchenväter der Falschheit überführt worden. Der heil. Paulus sagt *b*), diejenigen, die in Jesu Christo sind, und nicht nach dem Fleische wandeln, haben nichts verdammliches an sich. Die Tradition sagt dieses eben so deutlich; und der heil. Augustinus drückt es durch folgende Worte aus *c*): Obgleich das, was uns in der

a) Ex hac igitur concupiscentia carnis quod nascitur, utique mundo, non Deo nascitur: Deo autem nascitur, cum ex aqua et spiritu renascitur... Sicut gignitur ex oleastri semine oleaster, et ex oleæ semine non nisi oleaster, cum inter oleastrum et oleam plurimum distet; ita gignitur et de carne peccatoris et de carne iusti uterque peccator, quamvis inter peccatorem et iustum plurimum distet etc. *Ibid. c.* 19. *Vid. ibid. lib.* 2. *c*, 34.

b) Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant. *Röm.* 8, 1.

c) Concupiscentia igitur tanquam lex peccati manens in membribus corporis mortis huius, cum parvulis nasci=

Begierlichkeit strafbar macht, durch die Taufe vergeben wird; so bleibt sie doch in den Getauften, um ihnen zu einer Uebung zu dienen; sie schadet aber denen, die nicht darein willigen, nicht.

F. Warum wird sie denn Sünde genennt?

A. Darum, spricht die tridentinische Kirchen-Versammlung *a*), weil sie von der Sünde herkömmt, und zur Sünde führt; eigentlich aber ist sie keine Sünde.

F. Welches sind die Strafen der Erbsünde in diesem Leben?

A. Die Unwissenheit, die Begierlichkeit, die Uebel und das mannichfaltige Elend, der Tod, und nach dem Tode die ewige Ausschliessung von der Seligkeit und die Martern der Hölle.

F. Muß man glauben, daß die Kinder, die bloß mit der Erbsünde sterben, die Strafe des Feuers leiden?

A.

nascitur, in parvulis baptisatis a reatu solvitur . . . ad agonem interim manet, non sibi ad illicita consentientibus nihil omnino nocitura. *Lib. 2. de pec. mer. c. 4.*

a) Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. *Conc. Trid. sess. 5. c. 5.*

A. Jesus Christus *a*) wird bey seinem Gerichte nur zwo Classen machen: Die Classe derer, die zu seiner Rechten stehen werden, und zu welchen er sagen wird: Kommet her, ihr Gebenedeyeten meines

a) Venturus Dominus, et iudicaturus de vivis et mortuis, sicut Evangelium loquitur, duas partes facturus est, dextram et sinistram; Sinistris dicturus: *Ite in ignem æternum, quod paratum est diabolo et angelis eius*; Dextris dicturus: *Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum, quod vobis paratum est ab origine mundi.* Hac regnum, nominat, hac cum diabolo damnationem. Nullus relictus est medius locus, ubi ponere queas infantes. De vivis et mortuis iudicabitur: alii erunt ad dexteram, alii ad sinistram; non novi aliud. Qui inducis medium recede de media. . . . Si ergo dextera erit et sinistra, et nullum medium locum in Evangelio novimus: ecce in dextra regnum Cælorum est. Percipite, inquit, regnum. Qui ibi non est, in sinistra est. Quid erit in sinistra? Ite in ignem æternum. In dextra, ad regnum, utique æternum; in sinistra, in ignem æternum. Qui non in dextra; procul dubio in sinistra. *Aug. serm.* 294. *de Bapt. parv. cap.* 3.

Sicut per unum omnes ad condemnationem, sic per unum omnes adiustificationem. Nec est ullus ulli medius locus, ut possit esse, nisi cum diabolo, qui non est cum Christo. *Aug. lib.* 1. *de pec. merit. cap.* 28.

Sicut autem non eruitur a potestate tenebrarum, et illic remanet parvulus: quid miraris in igne æterno cum diabolo futurum, qui in Dei regnum intrare non finitur. *Aug. lib.* 2. *op. imperf. contr. Iul. cap.* 199.

nes Vaters, besitzet das Reich, das euch vom Anbeginn der Welt ist bereitet worden; und die Classe derer, die zu seiner Linken stehen werden, und zu welchen er sagen wird: Gehet hin, ihr Vermaledeyeten in das ewige Feuer. Da die Kinder, die mit der Erbsünde sterben, nicht zur Rechten stehen können; so werden sie nothwendig zur Linken stehen, und folglich an dieser Strafe Theil haben. Der heil. Augustinus und verschiedene andere Väter haben diese Lehre vorgetragen; und der Vater Petau, ein Jesuite, *a*), sagt, sie wäre durch folgende Worte der Florentinischen Kirchenversammlung entschieden worden: Die Seelen derer, die in der wirklichen oder Erbsünde sterben, kommen gleich nach ihrem Tode in die Hölle, um in derselben, jedoch nicht gleiche, Strafen zu leiden.

F. Leiden die Kinder eben so viel, als die übrigen Verdammten?

A. Der heil. Augustinus spricht *b*), ihre Verdammniß werde die gelindeste seyn. *In damnatione omnium*

a) *Et aliis in locis quos citat Petavius, Lib.* 9. *de Deo, c.* 10. *num.* 6. *et seq. Theol. dogm. tit.* 1.

Illorum animas, qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas. *Conc. Florent. in definit. Eugenii. tom.* 13. *pag.* 515.

b) Mitissima sane omnium pœna erit eorum, qui præter peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt. *Aug. Ench. cap.* 93.

Potest proinde recte dici, parvulos sine baptismo de

corpo

omnium mitissima futuros. Da es aber keine Verdammniß giebt, die nicht schrecklich wäre; so ist es gnug, daß sie von dem Reiche Gottes ausgeschlossen sind, um alle Mütter zu bewegen, nichts zu unterlassen, ihren Kindern das Mittel gebohren zu werden zu verschaffen, um durch die Taufe eine zweyte Geburt erlangen zu können, die sie von dem Fluche der adamitischen Geburt befreyet.

Das III. Capitel.

Wie und wozu man die Lehre von der Erbsünde brauchen soll.

F. Soll man sich wegen der Erbsünde demüthigen?

A. Da die Erbsünde in einer unordentlichen Liebe des Geschöpfs besteht, die uns von derjenigen abwendig macht, welche wir Gott, als unserem Schöpfer und unserem höchsten Gute schuldig sind; so sollen wir diesen Stand als strafbar, und als einen solchen ansehen, der Gott, der Gerechtigkeit und Einrichtung

corpore exeuntes, in damnatione omnium mitissima futuros. *Aug. lib.* 1. *de pec. merit. c.* 16.

Si enim, quod de Sodomis ait, et utique non de solis intelligi voluit, alius alio tolerabilius in die iudicii punietur, quis dubitaverit parvulos non baptisatos, qui solum habent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium leviſſima futuros? *Aug. lib.* 5. *cont. Iul. cap.* 11. *Et ibidem, cap.* 8.

der Natur zuwider ist, und deswegen glauben, daß wir die Demüthigungen, Erniedrigungen und Strafen, zu welchen uns Gott verdammt hat, wohl verdient haben.

1. Da wir nicht begreifen können, wie uns ein Zustand, den wir nicht haben vermeiden können, wirklich strafbar machte, so muß ein höheres Licht, das von Gottes Ansehen hergenommen ist, den Fehler unserer eigenen Einsichten verbessern. Und an statt, daß wir den menschlichen Vernunftschlüssen in Ansehung dieses Puncts nachgeben, sollen wir uns von der Schwachheit und Ungewißheit unserer Vernunft durch das wenige, so wir von den wahren Regeln der Gerechtigkeit wissen, überzeugen lernen.

2. Die Pflicht, welche das Geschöpf verbindet, Gott, die Welt aber nicht zu lieben, muß eine wesentliche und unumgänglich nothwendige Pflicht seyn, weil wir auch so gar alsdenn strafbar sind, daß wir die Welt lieben, und das Herz nicht zu Gott gerichtet haben, wenn wir durch unsern eigenen Willen nichts beygetragen, uns in diese Gemüthsverfassung zu versetzen, und wenn sie in uns keine wirkliche Handlung, sondern eine Art von Gewohnheit ist.

3. Wie könnte es uns nun wohl seltsam vorkommen, daß Gott den Heyden die Uebertretung seiner natürlichen Gesetze zurechnet; oder wie könnten wir sagen, Gott werde uns die Sünden nicht zurechnen, die wir, aus Irrthum oder Unwissenheit, wider seine göttlichen Gesetze begehen; da wir doch sehen, daß die Gerechtigkeit Gottes eine böse Beschaffenheit des Herzens, die wir bey unserer Geburt mit auf die Welt

bringen,

bringen, nicht von der Sünde frey spricht; weil sie seinen unverletzlichen Gesetzen zuwider ist?

Wir wollen also keine Sünde zu entschuldigen suchen; weil wir sehen, daß diejenige, die, wie es scheint, am meisten könnte entschuldigt werden, dennoch, nach den Regeln der allerhöchsten Gerechtigkeit, und der Wahrheit selbst, nicht zu entschuldigen ist.

4. Die schrecklichen Strafen, mit welchen Gott, so wohl in dieser, als in jener Welt, die Erbsünde an denen, welchen sie nicht vergeben ist, heimsucht, sollen uns einen grossen Begriff von der Grösse dieser Sünde beybringen; und die Grösse der Erbsünde soll uns einen hohen Begriff von der Heiligkeit Gottes und von seinen Rechten über seine Geschöpfe beybringen, weil seine Gerechtigkeit diejenigen zu so schrecklichen Strafen verdammt, welche diese Heiligkeit selbst auf eine Art, die so sehr zu entschuldigen zu seyn scheint, verletzen.

5. Die Strafen, die Gott selbst diejenigen, welchen er die Erbsünde vergiebt, leiden läßt, sollen uns lehren, wegen der Sünden, die wir begehen, nicht so nachsehend gegen uns zu seyn. Denn wenn Gott aus einem gerechten Gerichte die Erbsünde an den Kindern, welchen sie ist vergeben worden, mit dem Tode und unzähligem Elende bestraft; wie können wir wohl sagen, daß die Bussen, die wir uns für unsere Sünden auflegen, ein Verhältniß damit hätten, da sie von denen so weit entfernt sind, die uns Gott, der unser Muster seyn soll, selbst auflegt? Und dieses soll uns wenigstens antreiben, mit unsern freywilligen Bussen diejenigen zu verbinden, die uns Gott zuschickt, indem

wir sie mit einem aufrichtigen Verlangen, seiner Gerechtigkeit gnug zu thun, annehmen.

6. Der Gebrauch, den die Christen, welchen die Erbsünde durch die Taufe ist vergeben worden, von dieser von menschlichen Gedanken so weit entfernten Lehre machen sollen, besteht darinnen, sie sollen Gottes Einsichten an die Stelle der Einsichten ihres Verstandes setzen, und von sich selbst urtheilen, wie Gott von ihnen urtheilt. Nun vergiebt aber Gott die Erbsünde denen, welche die Taufe empfangen, dergestalt, daß er den Hang, die Geschöpfe zu lieben, in ihnen nicht zernichtet, deren Liebe tödtlich wird, wenn man sie Gott vorzieht, welches den Stand der Sünde ausmacht. Er behält sich das Recht vor, sie in dieser Welt leiden zu lassen, so lange ihr Leben währet, und es durch den Tod zu der Zeit zu endigen, die seine Gerechtigkeit bestimmen, und welche er zu den Absichten, die er in Ansehung ihrer hegt, für schicklich und zuträglich erachten wird. Er giebt ihnen das Recht, die Geschöpfe mit eben der Freyheit, die Adam hatte, zu geniessen, nicht wieder, weil ihr Hang, sie zu geniessen, ihnen diesen Gebrauch gefährlich macht.

Die wahre Gottesfurcht verbindet also diejenigen, die Gott wirklich angehören, in Ansehung ihres Zustandes, dieselben Gedanken und Absichten zu hegen, und dieselben Urtheile zu fällen. Sie sollen die Begierde, die in ihnen zurücke bleibt, an sich als ein gefährliches Geschwür betrachten, welches sie ihr ganzes Leben hindurch zu heilen und zu schwächen suchen sollen. Sie sollen sich aller Mittel bedienen, die ihnen Gott, dasselbe zu schwächen, an die Hand giebt, und welche

che vornehmlich in den Uebeln bestehen, die er ihnen zuschickt, und welche sie von seiner Hand mit demüthigen und bußfertigen Gesinnungen annehmen sollen. Sie sollen sich als solche betrachten, welche verdienen, aller Geschöpfe beraubt zu werden, und besonders wachsam zu seyn, daß sie die Gnade nicht mißbrauchen, die ihnen Gott dadurch erzeigt, daß er ihnen den Gebrauch derselben, so lange sie leben, verstattet. Endlich sollen sie sich vor Gott auf das tiefste demüthigen, weil sie, was für Gnaden ihnen seine Güte auch immer erzeigt, in dieser Welt doch allzeit die Eigenschaft der Kinder Adams an sich haben, die sie dem Tode des Leibes unterwirft, und welche ihnen auch so gar den Tod der Seele würde zuziehen können, wenn sie Gott nicht aus unverdienter Barmherzigkeit davor bewahrte.

F. Was für einen Begriff macht die Lehre von der Erbsünde von dem Zustande der Menschen in diesem Leben?

A. Sie giebt uns Anlaß, die Menschen als einen Haufen Elende zu betrachten, die man auf verschiedenen Wegen zur Strafe und Marter führt; welche die Merkmaale ihrer Verdammung, und die Werkzeuge ihrer Marter an sich tragen; die man zum voraus unzählige Widerwärtigkeiten leiden läßt; welche gewiß wissen, daß sie sterben, aber nicht, daß sie nicht ewig sterben werden.

F. Scheint es nicht, als ob ein so elender Zustand die Eitelkeit der Menschen zu Grunde richten sollte?

A. Es ist wirklich eine von den vornehmsten Absichten Gottes bey dem Elende, welches er den

Menschen zuschickt, ihrem Stolze Einhalt zu thun; darum nennet es auch der heil. Augustinus die Bestrafung der Hoffärtigen: *Increpatio superborum.* Und es bringt auch diese Wirkung hervor, wenn es Gott mit seiner Gnade begleitet. Indessen trägt es sich zu, daß sehr viele Personen diesen Nutzen nicht davon haben, und daß ihre Härte, weil sie die Empfindungen ihrer Uebel in ihnen erstickt, ihre Eitelkeit und ihren Stolz mit eben so grosser Freyheit handeln und wirken läßt, als ob sie sich in dem glücklichsten Zustande von der Welt befänden. Deswegen müssen wir Gott beständig bitten, daß er diese Züchtigungen zu unserem Besten gereichen lassen, und uns innerlich eben so demüthigen wolle, wie wir äusserlich durch das Elend unsers Zustandes gedemüthigt sind.

Das IV. Capitel.

Daß alles Elend, womit Gott die Menschen in diesem Leben heimsucht, mit barmherzigen Absichten vermischt ist.

F. Hat Gott keine andere Absicht, als die Absicht, die Menschen zu strafen, gehabt, indem er sie so vielem Elende unterworfen?

A. Gottes Barmherzigkeit a) offenbahrt sich bey der Bestrafung der Menschen eben so sehr, als seine

a) Magnæ misericordiæ est, nequitiam impunitam non relinquere. *Aug. serm.* 171. *n.* 4.

Multum irascitur (Deus) dum non exquirit, dum quasi obliviscitur et non attendit peccata. *In Psal.* 9. *n.* 22.

keine Gerechtigkeit. Denn wenn man die Sache nur einigermaassen betrachtet; so wird man gar leicht sehen, daß ohne die Uebel, womit er die Sünden der Welt bestraft, die Welt nicht würde bestehen können, und daß selbst dieses Elend das größte Heilsmittel für unser Elend ist.

F. Wozu ist der Tod nütze?

A. Er ist, seitdem die Sünde in die Welt gekommen ist, nicht nur nützlich, sondern auch nöthig *a*). Denn wie würde es um die Welt stehen, wenn die Bösen nicht stürben, und wenn alle Ungeheuer von Grausamkeit und Ehrsucht, die zu ihren Zeiten, so grosse Verwüstungen angerichtet haben, noch lebten? Welche Tugend würde die Verfolgungen aushalten können, die man unter unsterblichen Tyrannen würde leiden müssen? Und wie weit würden sie nicht ihre Gottlosigkeit getrieben haben, wenn ihnen der Tod keinen Einhalt dabey gethan hätte? Es ist also der Tod, welcher die Welt von bösen Menschen befreyet, den guten und auch sogar den bösen nützlich. Denn es ist besser, wie wir solches bereits vorhin aus dem heil. Ambrosius angeführt haben, daß sie bald in der Sünde sterben, als daß sie leben, um ferner zu sündigen.

F. Wozu ist die Arbeit gut, zu welcher die Menschen verdammt sind?

A. Die

a) Quid est diu vivere, nisi diu torqueri? *Serm.* 84.

A. Die Menschen mit den Nothwendigkeiten des Lebens zu beschäftigen *a*), weil sie sonst nur in allerhand Unordnungen und Ausschweifungen verfallen würden. Man hat viele Mühe, sie in einem erträglichen Zustande zu erhalten, so sehr sie auch von unzähligen Bedürfnissen gedrückt werden; was würde nicht geschehen, wenn sie davon befreyt wären? Wer würde einem andern gehorchen wollen, wenn er nicht von ihm abhienge? Wer würde andern ihre Bedürfnisse verschaffen wollen, wenn er nicht selbst manches bedürfte?

F. Wozu dient die Ungleichheit der Stände?

A. Die gröſßte Wohlthat, die verderbten und unordentlichen Menschen kann erwiesen werden, ist diese, daß sie die Furcht vor den Gesetzen nöthigt, ihrer Bosheit einigermaassen Einhalt zu thun. Wenn nun alle Menschen einander gleich wären; so würde keiner gern gehorchen. Es müssen also die einen nothwendig Macht und Gewalt über die andern haben, um es durch die Furcht bey ihnen dahin zu bringen, daß ihre Begierde der ganzen Gesellschaft nicht unbequem und unerträglich fallen möge.

F. Wozu sind die Schmerzen nütze, welche die Weiber bey ihrer Schwangerschaft und Niederkunft empfinden?

A. Ihrer Begierlichkeit Einhalt zu thun, und sie den Ehestand als einen beschwerlichen und mühsamen Stand betrachten zu lassen, in welchen man aus

a) Nomine ſudoris generalem ſacra Scriptura ſignificavit laborem, a quo nullus hominum eſt immunis, cum alii laborant operibus duris, alii ſollicitantibus curis. *Aug. op. imp. contr. Iul. lib. 6. n. 29.*

aus Vernunft, und nicht aus Leidenschaft treten muß.

F. Wozu dienen so viele Krankheiten, die einen Theil des Lebens unnütze machen?

A. Die Menschen zu erinnern, daß sie sterblich sind, weil sie nichts mehr, als dieses vergessen; und ihrem Stolze durch die Empfindung der Ohnmacht, worein sie die Krankheiten versetzen, Einhalt zu thun. Für die Reichen und Mächtigen in der Welt würden keine Strafen seyn, wenn keine Krankheiten wären. Dieses macht, daß sie es nicht ganz vergessen, daß sie Menschen sind.

F. Warum haben einige Menschen nicht so viel Witz und Verstand, als die andern?

A. Es ist für die bürgerliche Gesellschaft nützlich und heilsam, daß es Menschen giebt, die zu groben, schlechten und körperlichen Arbeiten, zu welchen nicht viel Verstand gehört, können gebraucht werden. Nun würde man sie aber niemals dazu bringen, wenn sie einen offenern Kopf hätten. Die Dummheit der Menschen vermindert ihre Bosheit in vielen Stücken, und macht, daß sie gelehriger werden, und sich leichter regieren lassen.

F. Warum verlieren die Körper, wenn sie alt werden, ihre Schönheit, und warum werden sie durch den Tod ganz zerstört?

A. Um der Liebe zu den Körpern Gränzen zu setzen, welche die Unvernunft der Menschen über den Tod hinaus setzen würde, wenn der Zustand, in welchen er sie versetzt, in ihnen keinen Abscheu davor erregte.

F. Dienen die Strafen, mit welchen Gott die Erbsünde heimsucht, nur, die Ausbreitung der Bosheit der Menschen zu verhindern, und sie einigermaassen im Zaume zu halten?

A. Sie sind den Frommen noch weit nützlicher, die Tugenden zu erlangen, auszuüben und zu erhalten. Die Widerwärtigkeiten des Lebens *a*) üben ihre Geduld, sie sind die Materie ihrer Busse, und das Mittel wider ihre Eitelkeit. Dieses verhindert, daß sie sich nicht an die Welt hängen, es erregt in ihnen einen Eckel und Abscheu vor derselben, und ein Verlangen nach einem andern Leben. Es giebt ihnen die Grösse Gottes zu erkennen, es läßt sie ihre Nichtigkeit einsehen, und demüthigt sie unter die allmächtige Hand ihres Richters. Es macht, daß sie die Sünde, welche die Ursache dieses Elendes ist, kennen lernen, und hassen. Es ist endlich dasjenige, was den Gegenstand ihrer Liebe und ihres Mitleidens gegen den Nächsten ausmacht, und ihnen Gelegenheit giebt, die mehresten Tugenden auszuüben.

Fünfter

a) Quamvis per prævaricationem primi hominis labor posteris eius advenerit; tamen etiam reatu prævaricationis illius, quem traximus iam soluto, ut fidei examen exerceatur, labor remanet ad certamen; oportet enim nos certare cum vitiis et in ipso certamine laborare, donec donetur nobis adversarium non habere. *Aug. op. imperf. contr. Iul. lib. 6. n. 29.*

Fünfter Abschnitt.

Von der Gnade, und Gnadenwahl, oder Vorherbestimmung zur Seligkeit.

Das I. Capitel.

Gott konnte alle Menschen in den Strafen der Erbsünde, und in dem zwiefachen Tode, welcher die Folge davon ist, lassen, ohne einen davon zu befreyen.

F. War Gott von Rechtswegen verbunden, einige Menschen von der Erbsünde und ihren Folgen zu befreyen?

A. Ob Gott gleich seine Ursachen gehabt hat, warum er vielmehr den Menschen, als den Engeln, Barmherzigkeit erzeigt; so ist es doch gewiß, daß er diese Gnade den einen so wenig, als den andern, schuldig war, und daß er alle Menschen in dem Stande, in welchen sie die Sünde gesetzt hatte, lassen, und sie nach diesem Stande strafen konnte. Dieses hat dem heil. Augustinus Anlaß gegeben, das ganze menschliche Geschlecht *a*) als einen Klumpen Teig zu betrachten,

a) Una erat massa perditionis ex Adam, cui nonnisi supplicium debebatur... Gratulare, quia tu evasisti t mortem quippe debitam evasisti, et vitam non debitam reperisti. *Aug. serm.* 26. *n.* 13.

Universa

ten, der durch den Sauerteig der Sünde ganz verderbt worden, und welchen Gott in diesem Verderben ganz konnte liegen lassen, ohne einen Theil davon zu befreyen, und ihn hernach ewig strafen, wie er die Teufel straft. Wer diese Wahrheit nicht einsieht, kann auch gegen Gott nicht so dankbar seyn, als er es seyn soll. Er kann nicht, wie David, mit Wahrheit zu ihm sagen *a*): Herr, du hast meine Seele aus der Hölle heraus geführt, und mich von denen abgesondert, die hinunter in die Grube fahren.

F. Wie würde es den Menschen gegangen seyn, wenn sie alle wären verlassen worden?

A. Es würde ihnen gegangen seyn, wie den Völkern, von welchen die Schrift sagt *b*), Gott habe in den vergangenen Zeiten alle Völker auf ihren eigenen Wegen gehen lassen. Sie würden den Lüsten ihres Herzens gefolgt seyn; sie würden sich in allerhand Sünden und Laster verwickelt, und ohne Gott

Universa igitur massa pœnas debet, et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non iniuste procul dubio redderetur. *Aug. lib.* 19. *de nat. et grat. c.* 5.

Quotquod enim ex hac stirpe (vitiata scilicet) gratia Dei liberantur, a damnatione utique liberantur, qua iam tenentur obstricti: unde etiamsi nullus liberaretur, iustum Dei iudicium nemo iuste reprehenderet. *Aug. de corrept. et grat. cap.* 10.

a) Domine, eduxisti ab inferno animam meam; salvasti me a descendentibus in lacum. *Ps.* 29, 4.

b) In præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. *Apostelg.* 14, 15.

Gott in der Welt gelebt haben; und nachdem sie die von Gott bestimmte Zeit in derselben gewesen wären, so würden sie aus den zeitlichen Uebeln in die ewigen Strafen und Martern gefallen seyn. Das ist der natürliche Zustand der Menschen, und folglich auch der unserige. Dazu führte uns unsere Geburt; es ist das Schicksal der Adamskinder; und wenn Gott uns insgesammt darinnen gelassen hätte, so würden wir kein Recht haben, uns darüber zu beklagen:

F. Was folgt hieraus?

A. Daß, da er mit Recht alle Menschen in der Verdammniß, die sie verdient hatten, lassen konnte, diejenigen, die er darinnen gelassen hat, sich nicht darüber beklagen können, daß er einige, aus einer ganz unverdienten Barmherzigkeit, aus diesem unglücklichen Zustande errettet. Der Gläubige, spricht der heil. Augustinus *a*), darf sich nicht wundern, daß der Glaube nicht allen ist gegeben worden; weil er glauben muß, daß, wegen der Sünde eines einzigen, alle eine Verdammniß verdient haben, die ohne Zweifel gerecht ist, so daß man sich über Gott nicht würde beklagen können, wenn er niemanden davon befreyete:

a) Cur non omnibus detur (fides) fidelem movere non debet, qui credit, ex uno omnes esse in condemnationem sine dubitatione justissimam ita ut nulla Dei esset iusta reprehensio, etiamsi nullus inde liberaretur. *Aug. de prædest. Sanctorum. c.* 8. *n.* 16.

Derjenige, spricht er ferner *a*), welcher befreyt worden, liebe die Gnade, die ihn befreyet; und der, so nicht befreyt worden, sehe ein, daß Gott mit ihm umgeht, wie er es verdient.

F. Ist wohl etwas daran gelegen, daß man von dieser Wahrheit überzeugt ist?

A. Ja, weil man sich sonst unvermerkt die Gaben Gottes zuschreibt *b*). Man lebt nicht abhängig gnug von ihm. Man erniedrigt sich vor ihm nicht so, wie es sich zu dem Stande eines Sünders schickt; und man bleibt nicht gehörig in der Furcht, die uns der Apostel empfiehlt.

Diese Wahrheit ist auch nöthig, das Verhalten Gottes gegen die Menschen, bey der Austheilung seiner Gnaden, demüthig zu verehren, wenn man z. E. sieht, daß ganze Völker der Heilsmittel beraubt, und hingegen andere überflüssig damit versehen sind.

F. Man muß also nothwendig gestehen, daß Gott nicht allen Menschen gleiche Gnaden erzeigt?

A. Man würde, wenn man es leugnen wollte, aller Vernunft entsagen müssen. Denn wie kann man sich z. E. wohl vorstellen, daß alle die Völker, die vor Christi Geburt in der Welt lebten, welchen die wahre Religion niemals ist verkündigt worden, und wo die Menschen zur Abgötterey, die sie mit der Muttermilch eingesogen hatten, durch den starken Eindruck aller derer,

a) Qui ergo liberatur, gratiam diligat: qui non liberatur, debitum agnoscat. *De dono persev. cap.* 8. *n.* 16.

b) Hoc autem ille occulto iudicio facere potest, iniquo non potest, et fortasse ideo latet, ut plus timeatur et minus superbiatur. *Aug. c.* 42. *de Virg. n.* 43.

derer, unter welchen sie lebten, verleitet wurden, und die auch nicht weniger zu unzähligen Sünden und Lastern durch das Ansehen eines grossen Haufens, der sie für Tugenden oder erlaubte Handlungen hielt, waren verführt worden, eben so viel Beystand von Gott gehabt haben, als diejenigen, die in einem catholischen Königreiche, von gottesfürchtigen christlichen Aeltern, gebohren werden, die ihnen, von ihrer Kindheit an, die wahre Religion und die Gottesfurcht einflössen, und sie vor allen Lastern zu bewahren suchen. Wir würden sogar die Erkeuntlichkeit, die wir Gott schuldig sind, vernichten, indem wir uns alle Gelegenheit benähmen, ihm dafür, daß er uns mehr Gnade, als andern, erzeigt hat, zu danken, und mit David zu ihm zu sagen *a*): So ist er nicht mit allen Völkern umgegangen, und er hat ihnen seine Gesetze nicht bekannt gemacht.

F. Räumen alle Gottesgelehrte diese Ungleichheit der Gnade ein?

A. Es ist nicht ein einziger zu finden, der sie nicht einräumte, und welcher nicht mit dem Vater Petau sagte *b*), Gott giebt nicht allen gleiche Gnaden, er giebt aber verschiedene, indem er sie nach der Fähigkeit, nach der Gelegenheit des Ortes, der Zeit, des Standes, des Alters und der Geburt einrichtet; seine göttliche Weisheit richtet diese Austheilung so ein, daß sie allen ein hinlängliches und gewöhnliches Maaß davon giebt. Oftmals kömmt nach grossen Vergehun-

a) Non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis. *Ps.* 147, 10.

b) *Theol. dog. Tom.* 1. *lib.* 10. *c.* 3. *n.* 7.

gen eine unvermuthete Güte Gottes den Sündern zuvor, und zieht sie fast wider ihren Willen zu sich; hingegen wird diese starke und anhaltende Gnade andern nicht gegeben, die doch weit besser sind, und von jederman dafür gehalten werden; oder sie verläßt sie mitten in ihrem Leben oder am Ende desselben.

F. Sieht Gott die Personen nicht an, indem er den einen mehr Gnade, als den andern, erzeigt, ob er gleich sieht, daß sie alle derselben unwürdig sind?

A. Das Ansehen der Personen hat nur statt, wenn man einem ieden geben soll, was man ihm von Rechts wegen schuldig ist; und auf diese Art ist es wahr, daß Gott keine Person ansieht, weil er keine Ungerechtigkeit begehen kann. Wenn man aber dasjenige, was man niemanden schuldig ist, aus Gnaden und umsonst giebt; so ist es kein Ansehen der Person, wenn man den einen giebt, was man den andern versagt.

F. Aus wem ist diese Lehre genommen?

A. Sie ist aus dem heil. Augustinus *a)*, aus dem

a) Acceptio personarum ibi recte dicitur, ubi ille, qui iudicat, relinquens causæ meritum, de qua iudicat; alteri contra alterum suffragatur, quia invenit aliquid in persona, quod honore vel miseratione sit dignum. Si autem quispiam habeat duos debitores, et alteri velit dinittere debitum, alterum exigere, cui vult, donat, sed neminem fraudat: nec acceptio personarum dicenda est, quando iniquitas nulla est. *Aug. lib. 2. ad Bonif. c. 7. n. 13.*

dem heil. Fulgentius *a*) und aus dem heil. Thomas *b*) genommen. Man nennt es, spricht der heil. Augustinus, ein Ansehen der Person, wenn derjenige, der eine Sache entscheiden soll, nicht auf die Güte und den Werth der Sache sieht, sondern dem einen zum Nachtheile des andern, wohl will; weil er an seiner Person etwas findet, das seine Achtung, oder sein Mitleiden erregt. Wenn aber iemand zween Schuldner hätte, und dem einen seine Schuld erlassen wollte, den andern aber zur Bezahlung anhielte; was würde man dabey sonst sagen können, als dieses, er gäbe, wem er wolle, und er thue niemandem unrecht? Und da hierinnen nichts ungerechtes ist; so muß man gestehen, daß dabey auch kein Ansehen der Personen ist.

a) Personarum acceptio apud Deum tunc esset ... si in quolibet hominum aliquod inveniret bonæ voluntatis initium. Cum autem in nullo bonam voluntatem invenit, sed eam gratis, cui voluerit, ipse concedit, agnoscitur nulla esse personarum acceptio, quando gratuita est donantis in unoquoque largitio. *Fulg. lib. de Incarn. et Gra... ad Petrum. c.* 21.

b) Dicendum, quod duplex est datio, una quidem pertinens ad iustitiam, qua scilicet aliquis dat alicui, quod ei debetur: et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui, quod ei non debetur; et talis est collatio munerum gratiæ, per quæ peccatores assumuntur a Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet absque injustitia Potest de suo dare, quantum vult et cui vult. *S. Thom.* 2. 2. *qu.* 63. *art.* 1. *ad* 3. *Item* 1. *p. quæst.* 23. *art.* 5. *ad.* 3.

Der heil. Fulgentius sagt dasselbe; und der heil. Thomas spricht nach ihnen, das Ansehen der Personen hat nicht statt, wenn man iemanden umsonst giebt, was man ihm nicht schuldig ist; und es sind alle Gaben und Geschenke, die Gott den Menschen giebt, um sie zu sich zu rufen, von der Art.

Das 11. Capitel.

Was die Gnadenwahl ist. Verschiedene Meynungen der Gottesgelehrten von der Gnadenwahl, die vor dem Vorsehen der guten Werke hergeht, oder darauf folgt.

F. Was bedeutet das Wort: Gnadenwahl?

A. Es bedeutet, nach dem heil. Augustinus *a*), überhaupt den Rathschluß, den Gott von Ewigkeit her gemacht hat, in der Zeit gewisse Dinge, in Ansehung der vernünftigen Geschöpfe, zu thun. Es hat also die Gnadenwahl alle Werke Gottes, so wohl in Ansehung der Bösen, als der Guten; so wohl in Ansehung der Mittel, als des Zwecks, zum Gegenstande.

a) (Implet) ipse (Creator) quod voluit, bene utens et malis tanquam summe bonus, ad eorum damnationem, quos iuste prædestinavit ad pœnam, et ad reorum salutem, quos benigne prædestinavit ad gratiam. *Aug. in Enchir. c.* 100.

Quosdam prædestinavit ad æternam vitam misericordissimus gratiæ largitor, qui est et illis, quos prædestinavit ad æternam mortem justissimus supplicii retributor. *Aug. lib.* 4. *de anima. c.* 11. *n.* 16.

de. Indessen wird dieses Wort auch bisweilen als ein solches genommen, das dem Worte der Verwerfung entgegen gesetzt ist, und in dieser Bedeutung geht es nur die Auserwählten an, und bedeutet eben das, was die Schrift Erwählung, Liebe, Berufung nach dem Rathschlusse, nennet. In diesem Verstande beschreibt der heil. Augustinus die Gnadenwahl also *a*): **Sie ist das Vorherwissen oder die Vorbereitung der Wohlthaten Gottes, durch welche alle diejenigen, die erlöst sind, ganz gewiß erlöst sind.**

F. Ist viel daran gelegen, wenn man weis, ob die Vorherbestimmung zur Seligkeit vor dem Vorsehen der guten Werke hergeht, oder darauf folgt?

A. Es kann viel daran gelegen seyn, und auch nicht, nachdem man sich einen Begriff von der Gesinnung Gottes gegen diejenigen, welchen er die Gnade giebt, und von der Beschaffenheit der Gnade macht. Denn wenn man, wie solches einige Gottesgelehrte *b*) thun, zugiebt, Gott bestimme aus einer unverdienten und besondern Liebe, für gewisse Menschen Gnaden, die ihre Wirkung unfehlbar hervorbringen, die sie gewiß zur Seligkeit führen, welche er für die andern nicht bestimme; so ist alsdenn wenig daran gelegen, zu wissen, ob diese Bestimmung unfehlbarer und gewisser Mittel, vor dem Rathschlusse, die Seligkeit eben dieser

a) Hæc est prædestinatio sanctorum nihil aliud, præscientia scilicet et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. *Aug. de dono persev. c.* 14. *n.* 35.

b) *Vasquez, Amicus et alii.*

sen Personen zu geben, hergeht, oder darauf folgt; weil man bey der einen und der andern Art die Seligkeit dem Vorzuge zuschreiben muß, welchen Gott denen, die er nicht erwählt, gegeben hat. Aber ebendiese Frage ist von grosser Wichtigkeit, wenn man annimmt, Gott habe bey dem ewigen Rathschlusse, in Ansehung der Austheilung dieser Gnaden, unter den Menschen keine Wahl getroffen; er habe nicht beschlossen, jemanden welche zu geben, die eine gewisse und unfehlbare Wirkung hervor brächten, sondern allen eine gleichgültige und unbestimmte Gnade angedeyen zu lassen, und dieses nur wegen des guten oder übeln Gebrauchs, den die Menschen, wie er vorher sähe, von dieser gemeinschaftlichen Gnade machen würden; er liebe die einen mehr, als die andern, und er bestimme die einen zur ewigen Seligkeit, die andern aber zur ewigen Verdammniß.

F. Warum ist an dieser Frage viel gelegen?

A. Weil es dabey darauf ankömmt, zu wissen, ob der Wille Gottes, oder der Wille der Menschen, die Ursache von der Seligkeit derer ist, welche die Seligkeit erlangen werden; ob sie sich selbst von den Verworfenen absondern, oder ob sie die Gnade Gottes davon absondert. Da nun die Verbindlichkeit, die sie Gott, nach der einen oder der andern von diesen beyden Meynungen, schuldig sind, gar sehr verschieden ist; so ist allerdings viel daran gelegen, zu wissen, welche von beyden die wahre ist, damit man Gott nicht einen Theil von seiner Ehre, und dem Danke, der ihm gebührt, raube.

F. Bey welcher von diesen beyden Arten oder Meynungen ist es gefährlicher, sich zu irren und zu betriegen?

A. Ob man sich gleich, wenn man es vermeiden kann, niemals irren und betrügen muß; so ist doch weit weniger Gefahr dabey, wenn man Gott zu viel, als wenn man ihm zu wenig giebt. Nun ist man aber bey der Meynung der unverdienten Vorherbestimmung zur Seligkeit nur in Gefahr, Gott zu viel zu geben, da man hingegen bey der Meynung der nicht unverdienten Vorherbestimmung zur Seligkeit, Gefahr läuft, Gott die ihm gebührende Ehre zu rauben, sich selbst zur Hauptursache seiner Seligkeit zu machen, und gegen Gott in Ansehung seiner größten Wohlthat undankbar zu seyn, welches auf eine ganz andere Art gefährlich ist.

F. Welche von diesen beyden Meynungen ist in der catholischen Kirche die gemeinste?

A. Es ist unstreitig diejenige, welche die Seligkeit der Menschen von dem Willen Gottes abhängen läßt. Denn man muß in die Classe derer, die sie behaupten, nicht nur alle diejenigen setzen, welche lehren, Gott habe von Ewigkeit unverdienter Weise eine gewisse Anzahl Menschen zur ewigen Seligkeit bestimmt, und ihnen kräftige Mittel zubereitet, sie dazu zu führen, wie solches die Schüler des heil. Thomas, und viele andere lehren; sondern auch diejenigen, welche wie Vasquez, Amicus, und viele andere, behaupten, Gott habe zwar nur wegen des guten Gebrauchs, den, wie er vorhergesehen, gewisse Menschen von seiner Gnade machen würden, beschlossen, die Seligkeit zu

geben; daß er aber den einen gewisse Gnaden gäbe, welche sie gehörige und schickliche (*congruas*) nennen, und die allzeit ihre Wirkung thun, andern aber nur unschickliche (*non congruas*), die ihre Wirkung niemals thäten; das käme von der besondern Liebe her, die er zu den einen, aber nicht zu den andern trüge.

Das III. Capitel.

Auf was für Gründe die Lehre von der Gnadenwahl muß gebauet werden.

F. Muß man das, was man von der Gnadenwahl glauben soll, nach der menschlichen Vernunft entscheiden?

A. Es ist kein Unternehmen augenscheinlicher verwegen, als dieses. Denn 1. da bey diesem Geheimnisse von ewigen Rathschlüssen, die Gott in Ansehung des Verhaltens seiner Geschöpfe gemacht hat, die Rede ist; wie kann man von demselben anders unterrichtet seyn, als durch das, was uns Gott von seinem Willen *a*) hat bekannt machen wollen, durch die Schrift und die Tradition? Wenn von Gott geredet wird, spricht der heil. Hilarius; so laßt uns einsehen, daß nur er sich kennt, und weiter nichts thun, als

a) Ea, quæ ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturæ nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. *S. Thom. 3. part. q. 1. n. art. 2. in corp.*
Hilar. lib. de Trinit. n. 18.

als daß wir seinen Worten mit einer gottesfürchtigen Ehrerbiethung folgen. Er kann sich nur selbst ein gültiges Zeugniß ertheilen, weil er nur von und durch sich selbst recht bekannt ist. *Idoneus sibi testis, qui nisi per se cognitus non est.*

2. Die menschliche Vernunft kann in Gott nur die nothwendigen Rathschlüsse entdecken; nun sind aber die Rathschlüsse von der Gnadenwahl freye und keine nothwendigen Rathschlüsse.

3. Endlich, wenn die menschliche Vernunft dieses Geheimniß einsehen könnte; so würde es für die Menschen nicht unerforschlich seyn. Nun sagt aber der heil. Paulus, es wäre für sie unerforschlich, indem er spricht *a*): O Tiefe der Schätze der Weisheit und Wissenschaft Gottes! wie unerforschlich sind seine Gerichte, und wie unbegreiflich seine Wege! Er sagt klar und deutlich, Gottes Wege wären unerforschlich; welches dieser grosse Apostel von dem Geheimnisse der Gnadenwahl versteht.

F. Wo soll man also das hernehmen, was man davon glauben soll?

A. Aus der Schrift und den Vätern.

F. Wenn soll man, in Ansehung dieser Frage, noch ferner folgen?

A. Der Vater Petau antwortet *b*): „Bey den „Streitigkeiten von der Gnade, der Erwählung, und „Vorher-

a) O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viæ eius! *Röm.* 11, 33.

b) *Tom.* 1. *Theol. dog. l.* 9. *c.* 5. *et* 6.

„Vorherbestimmung zur Seligkeit, sieht man nicht „sowohl auf die alten Väter, die vor der Ketzerey der „Pelagianer gelebt haben, als auf die, so nach ihnen „gekommen sind; und man sieht weit mehr auf die „lateinischen, als auf die griechischen, ob sie gleich „erst nach dieser Ketzerey gelebt haben; weil über die „Irrthümer dieser Secte, welche zur Untersuchung die„ser Materien Gelegenheit gegeben haben, in der „abendländischen Kirche weit mehr, als in der mor„genländischen, ist gestritten worden. Nun sagen „aber unter den lateinischen, deren Ansehen, wie wir „bereits gesagt haben, dem Ansehen der übrigen Vä„ter soll vorgezogen werden, alle Gottesgelehrte, der „heil. Augustinus wäre derjenige, bey welchem man „vornehmlich sollte stehen bleiben. Denn nicht nur „alle Väter und alle Lehrer, die nach ihm gekommen „sind, sondern auch die Päpste selbst, und die Ver„sammelungen der übrigen Bischöffe, haben seine Leh„re für gewiß und für catholisch gehalten.„

F. Wen kann man zum Ausleger des heil. Augustinus, in Ansehung der Lehre von der Gnadenwahl, machen?

A. Die Päbste haben geglaubt, der heil. Augustinus wäre schon an und für sich deutlich gnug, weil sie auf das Lesen seiner Bücher diejenigen verweisen *a*), welche

a) De arbitrio tamen libero et gratia Dei, quod Roma, hoc est Catholica, sequatur et asseveret Ecclesia, licet in variis libris B. Augustini et maxime ad Hilarium et Prosperum possit, cognosci, etc. *Hormisd. in epist. 70. tom. 4. Conc. Gener. Labb.*

welche wissen wollen; was die römische Kirche von der Gnade und dem freyen Willen glaubt, und vornehmlich auf die beyden Bücher, die er von der Vorherbestimmung der Heiligen, und von der Gabe der Beharrung geschrieben hat.

Weil sich aber zu diesen Zeiten über die Meynungen dieses heiligen Lehrers verschiedene Streitigkeiten erhoben haben; so wollen wir das, was wir hier von der Gnadenwahl sagen werden, nur aus dem Vater Petau, einem Jesuiten, und dem Vater Thomassin, einem Priester des Oratorii, nehmen, von welchen weder der eine, noch der andere in Ansehung dieser Materie, iemanden verdächtig vorkommen darf.

Das IV. Capitel.

Lehre von der unverdienten Gnadenwahl.

F. Worinnen besteht die Lehre von der unverdienten Gnadenwahl?

A. Sie besteht darinnen, daß man glaubt, Gott habe von Ewigkeit her aus den Menschen, die durch die Sünde verderbt worden, und welche er mit Recht verdammen konnte, eine gewisse Anzahl Menschen erwählt, welchen er aus lauter Barmherzigkeit, das Himmelreich zu geben, und sie desselben durch Gnaden würdig zu machen beschlossen hat, welche sie ganz unfehlbar von ihren Sünden befreyen, und sie zu der Herrlichkeit, die ihnen verheissen und zubereitet worden, führen.

F. Gehe

F. Geht nicht vor der Bestimmung der Auserwählten zur Seligkeit, die von Gott geschieht, nach unserer Art sich die Sache vorzustellen, die Vorbereitung der Mittel her?

A. Es ist wenig daran gelegen, zu wissen, ob man in Ansehung dieser Rathschlüsse Gottes eine gewisse Ordnung machen müsse, indem man sich vorstellt, er bereite den Auserwählten die Mittel deswegen zu, weil er sie zur Seeligkeit bestimmt hat; oder ob es nicht besser ist, wenn man sich diese beyden Rathschlüsse, ohne daß sie einander untergeordnet sind, und als solche vorstellt, die nur einen einzigen Rathschluß Gottes ausmachen, welcher die Seligkeit für die Auserwählten nicht schlechthin, sondern durch gewisse Mittel bestimmt. Das Wesentliche dieser Lehre besteht bloß darinnen, daß man glaubt, Gott habe bey dieser ewigen Erwählung der Auserwählten, die sie von den Verworfenen absondert, und die Seligkeit und Gnade für sie bestimmt, auf kein Verdienst gesehen, welches er an ihnen vorher wahrgenommen hätte, und um welches willen sie dieser Erwählung würdiger, als die Verworfenen, wären; sondern er habe diesen schrecklichen Unterschied unter den einen und den andern bloß vermöge seines Willens gemacht, indem er die Seligkeit für die Auserwählten, ohne daß sie dieselbe mehr, als die Verworfenen, verdienten, aber für die Verworfenen nicht bestimmt, ob sie gleich ihrer eben so würdig waren, als die Auserwählten.

F. Hat Gott nicht eine gewisse geheime Ursache bey der Wahl gehabt, die er vielmehr in Ansehung der einen, als der andern, getroffen?

A. Der

A. Der heil. Augustinus glaubt, er habe eine gehabt, weil er sagt *a*), wir würden die Ursache dieser Wahl einmal erfahren. Aber diese Ursache besteht nicht in dem Verdienste der Erwählten vor den Verworfenen; weil diese Verdienste die Wirkung ihrer Erwählung, aber nicht der Grund derselben sind. Gott erblickt an den Menschen, ehe er sie erwählt, weiter nichts, als Unwürdigkeit. Und wenn er sie hernach der ewigen Seligkeit würdig macht; so geschieht es vermöge einer Gnade, die sie auf keine Art verdient haben.

Das V. Capitel.

Beweise der Lehre von der unverdienten Gnadenwahl.

F. Auf was für Gründen beruht diese wichtige Lehre?

A. Es giebt wenig catholische Wahrheiten, die auf mehrern Beweisen beruhen, als diese; denn die ganze Schrift ist voll Merkmaale dieses unverdienten Vorzugs der Auserwählten vor den Verworfenen. Und so wohl der heil. Augustinus, als auch nach ihm die Gottesgelehrten haben ihn sehr nachdrücklich und deut-

a) Tunc non latebit, quod nunc latet, cum de duobus parvulis unus esset assumendus per misericordiam, alius per iudicium relinquendus . . . cur ille potius, quam iste fuerit assumtus, cum causa una esset ambobus, cur apud quosdam non factæ sint virtutes, etc. *Aug. Enchir. c. 94. n. 24.*

deutlich dargethan; es ist aber für diesen kurzen Unterricht gnug, hier nur einige davon anzuführen, die sowohl aus der Schrift, als aus dem heil. Augustinus genommen sind. Zum ersten, Gott hat drey wichtige und in die Augen fallende Beyspiele dieses Vorzugs geben wollen, welche zu gleicher Zeit das Muster und der Beweis der unverdienten Erwählung der Auserwählten sind.

Das erste ist das Beyspiel Jesu Christi als Mensch, und der Erhebung seiner heiligen Menschheit zu der persönlichen Vereinigung mit dem Worte Gottes, vermöge welcher er zu gleicher Zeit Gott und Mensch ist. Denn es würde eine Gottlosigkeit und eine Ketzerey seyn, zu sagen, diese Wahl gründe sich auf die Verdienste dieser Menschheit; und ihre Vorherbestimmung wäre keine ganz unverdiente Vorherbestimmung. Indessen sagt uns der heil. Augustinus *a*), Jesus Christus wäre das Muster der Vorherbestimmung der Auserwählten, und wir wären bestimmt, seine Glieder zu seyn, gleichwie er bestimmt worden, unser Haupt zu seyn.

Das andere ist das Beyspiel des jüdischen Volks. Es erhellet aus der ganzen Schrift, daß dieses Volk von Gott erweckt worden, die Auserwählten abzubilden, und daß es erwählt worden, das Land, welches ihm war verheissen worden, und das irdische Jerusalem zu besitzen, gleichwie die Auserwählten sind erwählt worden, das Himmelreich und das himmlische Jeru-

a) Sicut prædestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita multi prædestinati sumus, ut membra eius essemus. *Aug. de prædest. sanct. c.* 15. *n.* 31.

Jerusalem zu besitzen. Nun hat aber die Schrift sorgfältig angemerkt, dieses Volk wäre, ohne einiges Verdienst auf seiner Seite, zum Volke Gottes erwählt worden. **Wisset**, spricht Moses in seinem fünften Buche *a*) zu den Israeliten, **daß euch Gott nicht um eurer Gerechtigkeit willen dieses gute Land zu besitzen giebt, denn ihr seyd ein sehr ungehorsames Volk.** Und wenn der Prophet Jesaias mit dem Volke Israel, als einem Vorbilde der Auserwählten, redet; so merkt er sorgfältig an, es habe die besondere Gnade, die ihm Gott erwiesen, nicht verdient. Ich, spricht Gott bey diesem Propheten *b*), **ich selbst tilge deine Uebertretung um meinetwillen, und ich will an deine Sünden nicht mehr gedenken. Hast du etwas gutes gethan; so erinnere mich an allem. Wir wollen mit einander rechten, und zeige mir an, was dich würde rechtfertigen können.**

Das dritte ist das Beyspiel der Kinder, welche sterben, nachdem sie die Taufe erlangt haben, und die Gott, aus einer ganz unverdienten Wahl, denen vorzieht, welchen er die Gnade, die Taufe zu erlangen, nicht erweist. Nun sagt der heil. Augustinus an verschiedenen Orten, und beweiset es, daß auf der einen

a) Scito ergo, quod non propter iustitias tuas Dominus Deus tuus dederit tibi terram hanc optimam in possessionem, cum duriſſimæ cervicis ſis populus. 5. *Mos.* 9, 6.

b) Ego ſum, ego ſum ipſe, qui deleo iniquitates tuas propter me, et peccatorum tuorum non recordabor. Reduc me in memoriam, et iudicemur ſimul: narra, ſi quid habes, ut juſtificeris. *Iej.* 43, 25. 26.

Seite weder eine Ursache, noch ein Verdienst dieser Wahl in Ansehung der Kinder wäre; und auf der andern Seite, daß alle Erwachsene Erwählte auf eine eben so unverdiente Art, als die Kinder, erwählt würden. Was für eine Ursache *a*), spricht der heil. Augustinus, kann man wohl von diesem Verhalten der Vorsehung anführen, welches macht, daß von zweyen Kindern das eine nicht eher stirbt, als bis es getauft worden, und daß das andere, nachdem es entweder in die Hände der Ungläubigen, oder der Gläubigen gekommen, eher stirbt, als es diese Gnade erlangt? Und um zu zeigen, daß er wolle, daß dieses Verhalten in Ansehung aller Menschen statt habe, so darf man nur lesen, was er hiervon in dem Buche von der Beharrung sagt. Es ist, spricht er *b*), ein unerforschliches Gerichte, warum von zweyen, wegen der Erbsünde

a) Quam quæso allaturi sint causam, quod alius sic gubernatur, ut baptisatus hinc exeat; alius infidelium manibus traditus, vel etiam fidelium, prius quam ab eis baptisandus offeratur, expirat? *Epist.* 194. *alias* 105. *c.* 1. *n.* 31.

b) Ex duobus parvulis originali peccato pariter obstrictis curiste assumatur, ille relinquatur; et ex duobus ætate iam grandibus impiis, cur iste ita vocetur, ut vocantem sequatur; ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur; inscrutabilia sunt iudicia Dei. Ex duobus autem piis, cur hnic donetur perseverantia usque ad finem, illi non donetur; inscrutabiliora sunt iudicia Dei. Illud tamen fidelibus debet esse certissimum, hunc esse ex prædestinatis, illum non esse. *De dono persever. c.* 9. *n.* 21.

sünde strafbaren Kindern, das eine erwählt, und das andere verworfen wird; warum von zween andern, die erwachsen sind, der eine so berufen wird, daß er dem Berufe folgt, und der andere nicht so, daß er dem Berufe Gottes Folge leistet. Und es ist ein noch unerforschlicheres Gerichte, warum es von zween Gerechten, dem einen gegeben ist, bis ans Ende zu beharren, dem andern aber nicht. Das sollen aber die Gläubigen als gewiß annehmen, daß der eine vorherverordnet ist, und der andere nicht. Wenn man wissen will, was die Schrift und der heil. Augustinus hiervon lehren; so darf man nur betrachten, was diese beyden Meynungen von einander unterscheidet, und welches die Folgen einer ieden sind, und hernach untersuchen, was die Schrift und der heil. Augustinus davon sagen.

1. Die Natur und Beschaffenheit der Mittel, deren sich Gott bedient, den Rathschluß seiner ewigen Gnadenwahl zu vollstrecken, entscheidet es schlechterdings, ob sie unverdient ist, oder nicht; ob sie auf das Vorhersehen der guten Werke folgt, oder ob sie die Ursache derselben ist. Denn wenn diese Mittel kräftig sind, wenn sie ihre Wirkung unfehlbar hervorbringen; so ist dieses ein gewisses Kennzeichen, daß Gott die Seligkeit derer, welchen er sie giebt, schlechterdings will, und daß er in Ansehung derer, welchen er sie nicht giebt, eben denselben Willen nicht hat.

Nun hat sich aber, wie der Vater Petau a) anmerkt, der heil. Augustinus hierüber deutlich erklärt.

a) *Petau Theol. dog. tom. 1. l. 9. de Deo. c. 7. n. 6.*

Der Beystand, spricht er *a*), den die zum Reiche Gottes bestimmten Heiligen von ihm erhalten, giebt ihnen nicht nur das Vermögen zu beharren, wenn sie wollen; sondern er giebt ihnen auch die Beharrung selbst, so daß es nicht nur ein Beystand ist, ohne welchen man nicht beharren kann, sondern auch ein solcher, daß die, so ihn haben, niemals ermangeln, zu beharren.

Der Vater Thomassin sagt gleichfalls in seinem Buche von der Menschwerdung *b*), der Unterschied unter der Gnade Adams, und der Gnade Jesu Christi, bestehet darinnen, daß Adams Gnade der Biegsamkeit des freyen Willens unterworfen war; da hingegen die Gnade Jesu Christi der Veränderlichkeit unsers Willens Einhalt thut, und ihn fest macht, ob sie ihm gleich seine Gleichgültigkeit läßt. Denn, spricht er, Gott hat die Kräfte des freyen Willens einmal prüfen wollen, indem er ihn die Wahl gelassen, die Gnade anzunehmen oder zu verwerfen. Nachdem er aber mit dieser seinem freyen Willen unterworfenen Gnade verlohren gegangen ist; so hat er es für besser gehalten, die Gnaden, die er den Menschen giebt, ihre Seligkeit zu schaffen, einem ungewissen Ausgange nicht mehr bloß

a) Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei, prædestinatis, non tale adjutorium perseverantiæ datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur; non solum, ut fine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam, ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint. *Aug. lib. de corrept. et grat. c.* 12. *n.* 14.

b) *Thomass. dogm. de Incarn. l.* 1. *c.* 19. *n.* 5.

bloß zu stellen, und sich in diesem Stücke forthin nur auf seine Allmacht und seine Unveränderlichkeit zu verlassen.

2. Es fliesit hieraus ein anderer Unterschied unter diesen beyden Meynungen, welcher nicht weniger entscheidend ist. Nach der Meynung, welche die Gnadenwahl an die vorhergesehenen Verdienste oder guten Werke bindet, ist es nicht die kräftige Einwirkung des Willens Gottes in den Willen der Menschen, welche macht, daß vielmehr der eine, als der andere, selig wird; sondern es ist der Wille des Menschen, ob er gleich von der Gnade unterstützt wird, welcher diesen Unterschied macht. Aber nach der Lehre von der unverdienten Gnadenwahl, ist die unumschränkte Herrschaft des Willens Gottes über den Willen des Menschen, die wahre Ursache von der Seligkeit und der Unterscheidung der Auserwählten. Dieses lehret nun der heil. Augustinus allenthalben nach Anleitung der Schrift, und besonders in dem 14 Capitel des Buchs von der Bestrafung und der Gnade *a*), allwo er sagt, der

a) Non est itaque dubitandum, voluntati Dei, *qui in cælo et in terra omnia, quæcunque voluit, fecit*, et qui etiam illa, *quæ futura sunt*, *fecit*, humanas voluntates non posse resistere, quo minus faciat ipse, quod vult; quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult, facit.... Si ergo cum voluerit reges in terra Deus constituere, magis habet in potestate voluntates hominum, quam ipsi suas; quis alius facit, ut salubris sit correptio et fiat in correpti corde correpti corde correctio, ut cœlesti constituatur in regno. *Aug. lib. de corrept. et grat. c.* 14. *n.* 45.

Wille der Menschen könne dem unumschränkten Willen Gottes nicht widerstehen, das heißt, er widerstehe ihm nicht, als welcher alles thut, was er will, im Himmel und auf Erden, so daß ihn nichts hindert, zu thun, was er will; und wenn Gott auf der Welt einen König setzen wolle, so wäre er über den Willen der Menschen mehr Herr, als sie es selbst wären; er mache auch ganz allein, daß die Bestrafung einigen nützlich und heilsam wäre, und die Bekehrung wirke, um sie im Himmel herrschen und regieren zu lassen.

3. Es ist noch ein wesentlicher Unterschied unter den beyden Meynungen, welche die Gnadenwahl betreffen. Nach derjenigen, die sie von den guten Werken abhängen läßt, kann man Grund davon angeben, indem man spricht, die Ursache, warum der eine erwählt, und der andere verworfen würde, wäre diese, weil der eine die Gnade wohl anwende, der andere aber es nicht thun wolle. Nach derienigen aber, die sie nicht von den guten Werken, sondern nur allein von dem Willen Gottes abhängen läßt, kann man seine Zuflucht nur zu den unerforschlichen Gerichten Gottes nehmen.

So macht es nun der heil. Augustinus. Denn bey dieser Frage nimmt er seine Zuflucht niemals zu dem Vorhersehen der Werke, und verwirft allzeit alle Ursachen dieser Wahl, um sich nur allein an die unerforschlichen Gerichte Gottes zu halten.

Wenn mich, spricht er, iemand nöthigt, mich in

die-

diese schwere Frage einzulassen *a*) : Warum Gott die Wahrheit dem einen so vortragen läßt, daß er davon überzeugt wird, und sie dem andern nicht auf eben die Art vortragen läßt; so habe ich nur zweyerley zu antworten. Entweder ich rufe mit dem Apostel aus: O Tiefe des göttlichen Reichthums! oder ich sage, Gott ist nicht ungerecht.

Warum, spricht er an einem andern Orte *b*), befreyet Gott den einen und den andern nicht? Es wage es, wer da will, diesen Abgrund zu erforschen; er sehe sich aber ia wohl vor, daß er nicht hinein falle.

An einem andern Orte nennt er dieses Geheimniß die Tiefe des Kreuzes *c*): Warum dieser und warum iener, ist für mich ein Abgrund; es ist die Tiefe des Kreuzes.

a) Iam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur illi ita suadeatur ut persuadea tui: illi autem non ita; duo sola occurrunt interim, quæ respondere mihi placeat : *O altitudo divitiarum, et Numquid iniquitas apud Deum? Aug. lib. de spir. et lit. c.* 34. *n.* 60.

b) Cur autem illum potius quam illum liberet (Deus) aut non liberet, scrutetur, qui potest, iudiciorum eius tam magnum profundum, verum tamen caveat præcipitium; num quid enim est iniquitas apud Deum? absit: sed inscrutabilia sunt iudicia eius, et investigabiles viæ eius. *Epist.* 194. *alias.* 105. *c.* 6. *n.* 23.

c) Quare autem illum et non illum (eligat Deus) multum est ad me, abyssus est; profundum crucis est; admiratione exclamare possum, disputatione demonstrare non possum, etc. *Aug. serm.* 166. *de verb. Apost. c.* 5. *n.* 5.

F. Man kann hieraus sehr wohl schliessen, daß der heil. Augustinus die Meynung von der unverdienten Gnadenwahl gehegt habe. Woher hat aber dieser Heilige diese Lehre genommen?

A. Er hat sie aus der Schrift genommen, welche sie deutlich vorträgt. Gott hat uns, spricht der heil. Paulus *a*), vor der Erschaffung der Welt erwählt, daß wir durch die Liebe heilig und unbefleckt seyn sollen. Woraus der heil. Augustinus mit Recht schließt *b*), Gott habe uns nicht erwählt, weil er vorhergesehen, daß wir würden heilig seyn; sondern er habe uns erwählt, damit wir es seyn möchten.

Wenn ebendieser heil. Paulus von dem Jacob und Esau redet; so spricht er *c*): Ehe sie gebohren waren, und ehe sie noch etwas gutes oder böses gethan hatten, damit der Entschluß, den Gott vermöge seiner Erwählung gefaßt hatte, bestehen möch-

a) Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in charitate. *Ephes.* 1. 4.

b) Elegit ergo nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, prædestinans nos in adoptionem filiorum, non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus: sed elegit prædestinavitque, ut essemus. *Aug. lib. de. prædest. Sanctorum. c.* 18. *n.* 37.

c) Cum nondum nati fuissent, aut aliquit boni egissent aut mali, (ut secundum electionem propositum Dei maneret) non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: Quia maior serviet minori, sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. *Röm.* 9, 11.

möchte, wurde zu ihr gesagt, nicht in Ansehung der Werke, sondern in Ansehung des göttlichen Berufs: Der ältere wird dem jüngern dienen, wie geschrieben steht: Ich habe den Jacob geliebet, und den Esau gehasset. Woraus der heil. Augustinus noch ferner den Schluß macht und sagt *a*), die Menschen sollten nicht so verwegen seyn, und darüber urtheilen, warum in einer und derselben Familie dem einen Bruder Barmherzigkeit erzeigt würde, und über dem andern der Zorn bliebe. Gott liebte an dem Jacob nichts, ehe er etwas gutes gethan hatte, als seine Barmherzigkeit; und er hassete an dem Esau, ehe er etwas böses gethan hatte, nichts, als die Erbsünde.

Die ganze Schrift bestätigt diese Lehre einstimmig. Als Jesus Christus seine Auserwählten zu allen Zeiten wider alles, was in ihnen eine Furcht erregen könnte, stärken wollte; so sagte er weder zu ihnen, daß es ihnen niemals an der Gnade mangeln werde, noch auch, daß sie allzeit das Vermögen haben würden, darein zu willigen; sondern er spricht, es wäre der Wille seines Vaters, ihnen sein Reich zu geben. Fürchte dich

a) Nec de inscrutabilibus iudiciis eius audeant iudicare, cur in una eademque causa super alium veniat misericordia eius, super alium maneat ira eius . . . . . Quid enim diligebat in Iacob, antequam natus fecisset aliquid boni, nisi gratuitum misericordiæ suæ donum? Et quid oderat in Esau, antequam natus feciſſet aliquid mali, nisi originale peccatum? *Aug. Epist.* 194. *alias* 105. *c.* 7. *et* 8. *n.* 33.

nicht, spricht er *a*), du kleine Heerde; denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben.

Jesus Christus *b*) zeigt an, es sey die Wirkung des Willens seines Vaters, und käme nicht von der Wahl des menschlichen Willens her, daß keiner von den Auserwählten verlohren gienge: Es ist der Wille meines Vaters, der mich gesandt hat, daß ich keinen von denen, die er mir gegeben hat, verliere; sondern daß ich sie am jüngsten Tage auferwecke. Meine Schaafe werden niemals umkommen *c*), und niemand wird sie aus meiner Hand reissen; niemand kann das, was in den Händen meines Vaters ist, aus denselben reissen.

F. Giebt es keine augenscheinlichen Beweise von der Wahrheit dieser Lehre?

A. Man kann keine augenscheinlichern verlangen, als den Zustand, in welchem Gott die Menschen ganzer 4000 Jahre lang in allen Theilen der Welt, ausser dem jüdischen Lande, gelassen hat, und denjenigen, in welchem er noch ietzo alle diejenigen läßt, die an den Oertern leben, wohin das Evangelium nicht gekommen ist. Denn da es gewiß ist, daß einige Gnaden, welche

a) Nolite timere, pusillus grex, quia complacuit Patri vestro, dare vobis regnum. *Luc.* 12, 32.

b) Hæc est voluntas eius, qui misit me, Patris, ut omne, quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed resuscitem illud in novissimo die, *Ioh.* 6. 39.

c) Non peribunt in æternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea . . . . Nemo potest rapere de manu Patris mei. *Ioh.* 10, 28. 29.

welche gewisse Gottesgelehrte allen diesen Völkern zugestehen, sie nicht zur Seligkeit führen; so wird man an ihnen deutlich gewahr, daß Gott, der nicht ungerecht seyn kann, dennoch die Menschen mit Recht in einem Zustande lassen kann, in welchem sie niemals selig werden. Nun kann man von dem Beyspiele dieser Völker, die den grösten Theil der Verworfenen ausmachen, gar leicht schliessen, wie sich Gott gegen die übrigen Völker verhält, denen er mehr Gnade erzeigt, und welchen er doch die Gnade der Beharrung nicht giebt. Und aus dem Verhalten Gottes gegen alle Verworfene macht man nothwendig den Schluß, daß dasjenige, was er gegen die Auserwählten beobachtet, eine blosse Wirkung seiner Barmherzigkeit und Gnade ist. Denn man sieht deutlich, daß Gott mit ihnen eben so umgehen konnte, wie er mit allen diesen Völkern umgeht; und daß, wenn er mit ihnen eben so umgegangen wäre, sie auch eben so würden verlohren gegangen seyn, wie diese Völker verlohren gehen.

Das VI. Capitel.

Von der Gewißheit der Lehre von der Gnadenwahl.

F. Hat denn nur allein der heil. Augustinus diese Lehre vorgetragen?

A. Der Vater Petau *a*) sagt, es wäre nicht nur der heil. Prosper und der heil. Fulgentius, Paulus der Diaconus, und der heil. Gregorius der Grosse, der

a) *Theol. dog. tom. 1. lib. 9. de Deo. c. 16. n. 3. et seq.*

der Lehre des heil. Augustinus von der Gnadenwahl gefolgt; sondern es hätte sie auch die im Jahr 855. zu Valentia gehaltene Kirchenversammlung, durch einen ausdrücklichen Canon festgesetzt, welcher also lautet *a*): Bey der Erwählung derer, welche selig werden, geht die Barmherzigkeit Gottes vor ihren guten Werken her; da hingegen bey der Verwerfung der Gottlosen, ihre bösen Werke vor dem Gerichte Gottes hergehen. Er sagt, der Magister Sententiarum, und Hugo von St. Victor hätten ebendiese Meynung gehegt. Und es ist auch die Meynung des heil. Thomas. Am Ende des Magisters Sententiarum wird angeführt, die Meynung von der nicht unverdienten Gnadenwahl wäre im Jahre 1347. von der Facultät zu Paris verworfen worden. Und aller dieser Gründe zu Folge hat, wie Bellarminus sagt, der heilige Stuhl sein Urtheil dreymal zum Besten der Vertheidiger der Gnade und der Gnadenwahl, wider die Ueberbleibsel der pelagianischen Ketzerey, gefället; so daß diese Lehre nicht als eine besondere Meynung

a) Fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam, et prædestinationem impiorum ad mortem: in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione autem perituroruм, meritum malum præcedere iustum Dei iudicium. *Conc. Val. an.* 855 *can.* 3.

Mag. sent. lib. 1. *dist.* 40. *et* 41.

Hugo tract. 1. *summ. sent. c.* 12.

S. Thom. 1. *quæst.* 23. *art.* 5. *et aliis in locis.*

In catologo errorum Ioan. de Mercuria ord Cister.

Bellarmin. lib. 2. *de grat. et. lib. arb. c.* 12.

nung einiger Lehrer angesehen, sondern als die in der Kirche bestätigteste Meynung muß betrachtet werden.

Sie wird auch noch von vielen grossen Gottesgelehrten der Schule behauptet, und unter andern von dem Pererius, Lorinus, Ribera, Suarez, und verschiedenen andern. Und Vasquez, der sie zu bestreiten scheint, bestätigt sie selbst wirklich; weil er eine vorzügliche Liebe Gottes zugiebt, vermöge welcher er für gewisse Menschen Gnaden bestimmt, die sie gewiß zur Seligkeit führen.

F. Ist es gut, daß diese Lehre unter dem gemeinen Volke bekannt ist?

A. 1. Es ist gut, wenn die Leute wissen, daß Gott die Menschen selig macht; daß man ihm seine Seligkeit zu danken hat; daß es sich niemand zuschreiben soll, daß er nicht in die Ausschweifungen gefallen ist, in welche andere gefallen sind.

2. Es ist gut, wenn sie wissen, daß in der Welt nichts dauerhaft, wirklich und groß ist, als der Stand eines Auserwählten; und daß alles übrige nur eitel ist.

3. Es ist gut, wenn sie wissen, daß der einzige Grund der Hoffnung, die ein ieder haben soll, in das Reich Gottes zu kommen, und die Hinderniße, die ihm dabey im Wege stehen, zu überwinden, dieser ist, den ihm Jesus Christus in folgenden Worten an die Hand giebt *a*): **Fürchte dich nicht, du kleine Heerde; denn es hat eurem Vater gefallen, euch sein Reich zu geben. Meine Schaafe werden niemals umkommen, und es wird sie niemand aus meinen**

a) Noli timere, pusillus grex, quia complacuit Patri vestro, dare vobis regnum. *Luc.* 12, 32.

meinen Händen reissen *a*). Denn das ist der rechte und wahre Grund der christlichen Hoffnung.

Es ist aber nicht dienlich und heilsam, wenn man ihnen dasjenige sagt und vorträgt, was sie in dieser Lehre gar zu sehr erschrecken kann, auch nicht, wenn man sie auf eine harte und verhaßte Art vorträgt, wie diejenige, die der heil. Augustinus in dem Buche von der Beharrung verwirft, nicht als eine falsche, sondern als eine unvorsichtige. Denn es heißt, wie dieser heilige Lehrer spricht *b*), als ein betrüglicher, oder unwissender Arzt handeln, wenn man eine nützliche Arzney so braucht, daß sie schädlich wird, oder keinen Nutzen schafft.

Das

a) Non peribunt in æternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. *Ioh.* 10, 28.

b) Quæ tamen (Prædestinatio) non ita populis prædicanda est, ut apud imperitam vel tardioris intelligentiæ multitudinem, redargui quodammodo ipsa sua prædicatione videatur: sicut redargui videtur et præscientia Dei, (quam certe negare non possunt) si dicatur hominibus, *Sive curratis, sive dormiatis, quod vos præscivit, qui falli non potest, hoc eritis.* Dolosi autem vel imperiti medici est, etiam utile medicamentum sic alligare, ut non prosit, aut obsit; sed dicendum est, Sic currite, ut comprehendatis. *Aug. lib. de dono persev. c. 22. n. 57.*

Das VII. Capitel.

Durch was für Mittel Gott die Rathschlüsse der Gnadenwahl vollstreckt.

F. Wie verschaft Gott die Seligkeit denen, für welche er sie bestimmt?

A. Er verschafft sie ihnen durch gewisse und untrügliche Mittel, die der heil. Augustinus in folgenden Worten weitläuftig beschreibt: „Es ist, spricht er *a*), in „Ansehung aller derer, die durch die Wohlthat der „Gnade, die ihnen Gott verschafft, von der angeerbten Verdammniß abgesondert worden, nicht zu zweifeln, daß sie das Evangelium hören; daß, nachdem „sie es gehört haben, sie ihm glauben; und daß sie „bis ans Ende im Glauben beharren, der durch die „Liebe thätig ist; und daß, wenn sie den rechten Weg „verlassen, sie durch Warnungen wieder auf denselben zurückgebracht werden. Und Gott unterläßt „niemals, alles dieses in denen zu wirken, die er zu „Ge-

a) Quicunque ergo ab illa originali damnatione ista divinæ gratiæ largitate discreti sunt, non est dabium, quod et procuratur eis audiendum Evangelium, et cum audiunt, credunt, et in fide, quæ per dilectionem operatur, usque in finem perseverant; et si quando exorbitant, correpti emendantur . . . hæc enim omnia operatur in eis, qui vasa misericordiæ operatus est eos, qui et elegit eos in filio suo ante constitutionem mundi per electionem gratiæ: *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia. Röm.* 11, 6. *Aug. lib. de corrept. et grat. c.* 7. *n.* 13.

„Gefässen der Barmherzigkeit gemacht, und, vermö„ge einer gnädigen Erwählung, in seinem Sohne, „vor der Erschaffung der Welt, erwählt hat. Wenn „diese Erwählung aus Gnaden geschieht; so geschieht „sie nicht um der Werke willen, sonst würde die Gna„de nicht mehr Gnade seyn.„

Gott verschafft seine Seligkeit, indem er seine Auserwählten von aller Gefahr befreyet, ihnen in allen Versuchungen beysteht, und macht, daß ihnen alles wohl und glücklich von statten geht; indem er sie an den äussersten Gränzen der Welt sucht, und bisweilen ihre Seligkeit durch den Untergang ganzer Königreiche befördert. Dieses hat Gott selbst in dem Propheten Jesaias anzeigen wollen, allwo er zu seinen Auserwählten spricht *a*): Fürchtet euch nicht, denn ich habe euch erlöset, und ich habe euch bey eurem Namen gerufen; ihr seyd mein. Wenn ihr durch Wasser gehet, will ich bey euch seyn, und die Ströhme sollen euch nicht bedecken. Wenn ihr im

a) Noli timere, quia redemi te, et vocavi te nomine tuo, Meus es tu. Cum transieris per aquas, tecum ero, et flumina non operient te; cum ambulaveris in igne, non combureris, et flamma non ardebit in te: quia ego Dominus Deus tuus sanctus Israel, Salvator tuus, dedi propitiationem tuam Aegyptum, Aethiopiam, et Saba pro te... et dabo homines pro te, et populos pro anima tua. Noli timere, quia ego tecum sum: ab Oriente adducam semen tuum, et ab Occidente congregabo te. Dicam Aquiloni, Da; et Austro, Noli prohibere. Affer filios meos de longinquo, et filias meas ab extremis terræ. *Ies.* 43. 3. 4. 5. 6.

im Feuer geht, sollet ihr nicht davon verbrannt werden, und die Flamme soll in Ansehung euer ohne Hitze seyn; denn ich bin der Herr euer Gott, der Heilige Israels, euer Heyland. Ich habe Aegypten und Mohrenland für euch aufgeopfert, und ich will die Menschen, um euch zu erretten, hingeben, und die Völker, euer Leben zu erkaufen. Fürchtet euch nicht; denn ich bin mit euch. Ich will euch Kinder vom Morgen her zuführen, und euch vom Abende versammlen. Ich will zur Mitternacht sagen: Gieb mir meine Kinder; und zum Mittage, hindere sie nicht, zu kommen. Bringe meine Söhne von den entferntesten Gegenden her, und meine Töchter vom Ende der Erde.

F. Wenn aber die Menschen den Gnaden, die ihnen Gott giebt, nicht folgen wollen?

A. „Es steht in Gottes Macht, spricht der heil. „Augustinus *a*) den Willen der Menschen zum Glau„ben zu bekehren, so sehr er sich demselben auch wi„dersetzt, und es in ihren Herzen dahin zu bringen, „daß sie keiner Widerwärtigkeit nachgeben, und Gott „um keiner Versuchung willen verlassen„.

F. Was ist denn dieses also für eine Gnade?

a) Ut enim non dicam, quam sit possibile Deo aversas et adversas in fidem suam hominum convertere voluntates, et in eorum cordibus operari, ut nullis adversitatibus cedant, nec ab illo aliqua superati tentatione discedant. *Aug. lib. de dono persev. c. 9. n. 22.*

A. Es ist keine Gnade, wie die Gnade des ersten Adams a), die der Mensch, wenn er wollte, verlassen, und in welcher er auch, wenn er wollte, beharren konnte; sondern es ist die Gnade des andern Adams, das heißt, dieienige, die Gott den Auserwählten wegen der Verdienste Jesu Christi giebt, und welche macht, daß der Mensch will; so daß ießo die Heiligen, die von der Gnade zum Himmelreiche verordnet worden, einen Beystand erhalten, der ihnen die Beharrung selbst giebt, und welcher so beschaffen ist, daß sie nicht nur ohne diesen Beystand nicht beharren können, sondern daß sie auch mit diesem Beystande allzeit beharren.

F. Woher kömmt es, daß Gott in dem Stande der Unschuld eine schwächere Gnade verlieh, und daß er in dem Stande der gefallenen Natur eine stärkere verleiht?

A.

a) Primo itaque homini, qui in eo bono, quo factus fuerat rectus: acceperat posse non peccare, posse non mori, posse ipsum bonum non deserere, datum est adiutorium perseverantiæ, non quo fieret, ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis, non tale adjutorium perseverantiæ datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur, non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint. *Ibid. lib. de corrept. et grat. c. 12. n. 34.*

A. Es kömmt daher, spricht der heil. Augustinus *a*), weil der Wille des ersten Menschen, da er von keiner Sünde wußte, und keine Begierde, die ihm widerstund, hatte, so stark war, daß es billig war, die Wahl, zu beharren, oder nicht zu beharren, einem so guten Willen, dem es so leicht wurde, recht und gut zu leben, zu überlassen. Nachdem aber diese Freyheit durch die Sünde ist geschwächt †) worden; so hat die Schwachheit des gefallenen Menschen von mächtigern Gnaden müssen unterstützt werden.

a) Ut ergo non acciperet hoc donum Dei, id est, in bono perseverantiam, primus homo; sed perseverare vel non perseverare in eius relinqueretur arbitrio, tales vires habeat eius voluntas, quæ sine ulla fuerat instituta peccato, et nihil illi ex seipso concupiscentialiter resistebat, ut digne tantæ bonitati et tantæ bene vivendi facilitati perseverandi committeretur arbitrium . . . Nunc vero posteaquam est illa magna peccati merito *amissa libertas*, etiam maioribus donis adjuvanda remansit infirmitas. *Ibid. c.* 12. *n.* 37.

†) Nachdem aber diese Freyheit . . . ist geschwächt worden. Im Texte des heil. Augustinus steht, *amissa libertas*, welches durch das Wort geschwächt nicht gut übersetzt zu seyn scheint. Man muß aber mit dem heil. Augustinus *liberum arbitrium* von *libertas* unterscheiden. Er spricht in einer von seinen Schriften wider die Pelagianer, *liberum arbitrium non est amissum, sed amissa est libertas.* Er versteht unter *libertas* eine Leichtigkeit das Gute zu thun, die der Mensch seit der Sünde Adams nicht mehr hat, und welche ihm durch die Gnade Jesu Christi ist gegeben worden, die uns von der Begierde befreyt, welche uns zum Bösen antreibt.

F. Kann man nicht noch eine andere Ursache vor dem Unterschiede unter der Gnade, die dem Adam gegeben worden, und derienigen, die uns durch Jesum Christum gegeben worden, anführen?

A. Der heil. Augustinus giebt noch eine andere Ursache davon an. Er spricht nämlich, Gott, welcher den Stolz des Menschen, der die Ursache seines Verderbens gewesen ist, demüthigen wollte, hat nicht gewollt, daß er sich seiner Verdienste rühmen könnte; nicht als ob die Heiligen keine Verdienste hätten; sondern sie haben nur keine, welche Verdienste des freyen Willens wären, dergleichen Adam haben konnte, und die guten Engel gehabt haben, weil die Gnade Jesu Christi, die den freyen Willen bestimmt, den vornehmsten Antheil an den Verdiensten der Heiligen hat, welche deswegen Gnadengaben, und göttliche Werke geworden sind, wie sie der heil. Augustinus anderswo nennt *a*), *munus divinum*, *opus divinum*. Da hingegen der freye Wille der Engel, welcher ihre Gnade bestimmt, den vornehmsten Antheil an ihren Verdiensten gehabt hat, welche deswegen anerschaffene Verdienste und Verdienste des freyen Willens, nicht aber Gnadengaben, und göttliche Werke gewesen sind.

Dieses giebt uns der heil. Augustinus in folgenden Worten zu erkennen: *b*): „Da also der Mensch „so

a) *De Spir. et lit. cap. 2. n. 2.*

b) Nunc vero posteaquam est illa magna peccati merito amissa libertas, etiam maioribus donis, adiuvanda remansit infirmitas. Placuit enim Deo, quo maxime huma-

„so sehr schwach war; so mußte diese Schwachheit von „gröſsern Gnadengaben unterstützt werden. Und es „hat Gott gefallen, es so zu machen, damit er den „Stolz der menschlichen Vermessenheit nachdrücklich „demüthigen und verhindern möchte, daß sich kein „Fleisch, das ist, kein Mensch vor ihm rühmen könnte. „Wessen kann sich nun aber wohl der Mensch vor Gott „sonst rühmen, als seiner Verdienste, die er hat haben „können, die er aber verlohren, und durch seinen frey„en Willen verlohren hat, gleichwie er sie durch seinen „freyen Willen haben konnte? Es bleibt also denen, „welche nöthig haben, befreyt zu werden, weiter nichts „übrig, als die Gnade des Befreyers„.

F. Wirkt denn also dieser Beystand allzeit in die Schwachheit des Menschen?

A. Der Beystand, spricht der heil. Augustinus *a*), vermöge welches Gott der Schwachheit des Menschen abhilft,

humanæ superbiam præsumtionis extingueret, *ut non glorietur omnis caro coram ipso*, id est omnis homo. Unde autem non glorietur coram ipso, nisi de meritis suis, quæ quidem potuit habere, sed perdidit, et per quod habere potuit, per hoc perdidit, hoc est per liberum arbitrium: propter quod non restat liberandis, nisi gratia liberantis. *Ibid. n.* 37.

a) Et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret; neque adversitate aliqua vinceretur: ita factum est, ut voluntas hominis invalida et imbecilla in bono adhuc parvo perseveraret per virtutem Dei, cum voluntas primi hominis fortis et sana in bono ampliore non perseveraverit. *Ibid. n.* 28.

Subven-

abhilft, ist von der Art, daß der Wille diese Gnade niemals verwirft und überwältigt. Darum unterliegt der Wille, so schwach er auch immer ist, nicht, und wird von keiner Widerwärtigkeit zu Boden geworfen; so daß, da der Wille des ersten Menschen, so stark und heilig er auch immer war, in einem weit grössern Gute nicht beharret hat, der Wille des sündigen Menschen, so schwach und ohnmächtig er auch immer ist, vermöge der Kraft, die ihm Gott giebt, in einem weit geringern Zustande beharret. Gott hat, spricht dieser Heilige ferner, dem starken Menschen erlaubt, zu thun, was er wollte, und er hat es dem schwachen Menschen vorbehalten, daß er das Gute unüberwindlich wollte, und unüberwindlich darinnen beharren wollte.

F. Da nun diese Gnade, nach dem heil. Augustinus, unüberwindlich, das ist, unfehlbar wirkt; hat denn der Wille des Menschen nicht das Vermögen, ihr zu widerstehen?

A. Der Vater Petau *a*) antwortet, die Gnade, die wegen der Verdienste Jesu Christi verliehen wird, giebt nicht nur dem Willen das Vermögen, zu thun, wenn er will; sondern sie giebt ihm auch das Wollen

Subventum est infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter ageretur. *Ibid.*

Fortissimo permisit atque dimisit, facere quod vellet: infirmis servavit, in ipso donante invictissime, quod bonum est, vellent, et hoc deserere invictissime nollent. *Ibid.*

a) *Theol. dogm. tom.* 1. *l.* 9. *c.* 7. *n.* 6.

Wollen dessen, was er kann, und sie ist von der Art, daß, wenn sie ist gegeben worden, der Wille niemals anders, als beharrend ist, das heißt, er beharrt gewiß, oder, wie man in der Schule redet, unfehlbar, ob er gleich frey, und nicht gezwungen, in diese Gnade willigt; so daß er, wie es die tridentinische Kirchenversammlung entschieden hat *a*), ihr würde widerstehen können, wenn er wollte; aber diese Gabe der Beharrung macht, daß er ihr niemals widerstehen will. Und der Vater Thomassin drückt sich auf ebendiese Art aus. Die Hauptgnade Jesu Christi, welche sehr kräftig und wirksam ist, spricht er, vertilget unsere Gleichgültigkeit nicht; sondern sie fesselt, bezähmt und überwindet die Härte unsers Herzens.

F. Sind wir es nicht selbst, die das Gute wollen und thun?

A. Es ist gewiß, spricht der heil. Augustinus *b*), daß wir das Gute wollen, wenn wir es wollen; aber Gott macht, daß wir es wollen. Es ist gewiß, daß

a) Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac præparet: neque posse dissentire, si velit, se veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit. *Conc. Trid. Sess.* 6. *de Justif. can.* 4.

b) Certum est, nos velle, cum volumus; sed illi facit, ut velimus bonum.... Certum est, nos facere, cum facimus; sed ille facit, ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati. *Aug. de grat. et lib. arb. c.* 16.

wir das Gute thun, wenn wir es thun; aber Gott macht, daß wir es thun, indem er unserem Willen sehr thätige und wirksame Kräfte verleiht.

F. Gott macht also in Ansehung des Willens des Menschen, und mit dem Willen des Menschen, was er will?

A. Gott hat nicht nur, spricht der heil. Augustinus *a*), eine allmächtige Gewalt und Macht, den Willen des Menschen zu dem, was er will, zu treiben und anzuhalten; sondern er läßt ihn auch das, was er will, mit einer alles vermögenden Leichtigkeit wollen.

F. Folgt etwan hieraus, daß eine jede Gnade kräftig ist?

A. Keineswegs; denn es giebt innere Gnaden, durch welche Gott das Herz wirklich rührt, und es zur Bekehrung lockt *b*), und dennoch bekehren es diese Gnaden nicht wirklich, weil ihnen der Wille des Menschen widersteht. Es ist aber gewiß, daß diese Gnaden die Wirkung haben, zu welcher sie vermöge des unumschränkten Willens Gottes bestimmt sind, ob sie gleich diejenige nicht hervorbringen, die sie hervorbringen

a) Scriptura divina, si diligenter inspiciatur ostendit non solum bonas hominum voluntates, quas (Deus) facit ex malis, et a se factas bonas in actus bonos, et in æternam dirigit vitam, verum etiam illas, quæ conservant sæculi creaturam, ita esse in Dei potestate, ut eas, quo voluerit faciat inclinari, etc. *Lib. de grat. et lib. arb. c.* 20. *n.* 41.

b) Deus. . . . homines ad seipsum omni potentissima facilitate convertit, ac volentes ex nolentibus facit. *Epist.* 217. *alias* 107. *n.* 24.

gen wollen, und zu welcher sie bestimmt sind, und zwar vermöge eines andern Willens Gottes, den man den vorhergehenden nennt. Diesen Grundsätzen zu Folge spricht der heil. Augustinus, **Gott sucht die Menschen, um sie vermittelst einer alles vermögenden Leichtigkeit zu sich zu bekehren, und sie das wollen zu lassen, was sie vorhero nicht wollten.**

Das VIII. Capitel.

Von der Natur und Beschaffenheit der Gnade.

F. Wie muß man sich diese Wirkung der Gnade in den Willen des Menschen vorstellen?

A. Man muß sie sich vorstellen, wie man sich die Wirkungen aller menschlichen Leidenschaften vorstellt, die unfehlbare Wirkungen in dem Willen hervorbringen; wie man sich vorstellt, daß die Liebe zum Leben in allen Menschen, deren Verstand nicht durch eine Narrheit, oder eine ausserordentliche Leidenschaft verwirrt worden, ganz unfehlbar unzählige Wirkungen hervorbringt, als z. E. sich nicht zu Tode zu hungern, sich nicht zu erstechen, nicht zu vergiften, nicht in einen Abgrund hinab zu stürzen, und sich nicht von einem fahrenden Wagen Arme oder Beine zerbrechen zu lassen; wie man sich vorstellt, daß die Liebe zum Leben einen Missethäter die ihm angebothene Gnade ganz gewiß würde annehmen lassen; und wie man sich vorstellt, daß dieselbe Liebe zum Gelde einen Geizigen ganz unfehlbar eine reiche, leichte, rechtmässige und nicht unanständige Erbschaft annehmen läßt.

F. Ob es sich gleich selten zuträgt, daß man solchen Lieben und herrschenden Leidenschaften widersteht; so trägt es sich doch bisweilen zu, daß man ihnen wirklich aus gewissen ausserordentlichen Phantasien widerstehet. Es hat also Leute gegeben, die sich muthwilliger Weise, und ohne grosse Leidenschaft, umgebracht haben; könnte es nun mit der Gnade nicht auch so gehen?

A. Es würden in dem Verstande auch Phantasien entstehen, und in dem Herzen sich Leidenschaften erheben können, welche machten, daß man die Gnade verwürfe; aber Gott hindert diese Phantasien und die Empörung solcher Leidenschaften, damit die Gnade ihre Wirkung hervorbringen kann.

F. Wie hindert er es?

A. Durch Gnaden, die man Gnaden der Vorsehung nennen kann *a*), indem er die Gegenstände abwendet, die solche Phantasien und Leidenschaften erregen könnten, und also macht, daß die Liebe, die er einflößt, nicht von Leidenschaften bestritten wird, die so stark sind, als diese Liebe ist.

F. Ist denn also die Gnade nur eine gute Liebe?

A. Nein; und deswegen beschreibt sie der heil. Augustinus *b*) also, daß er sagt, sie ist eine Eingebung

a) Legem . . . volunt (Pelagiani) intelligi gratiam... non inspirationem dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quæ proprie gratia est. *Lib.* 4. *ad Bonif. c.* 5. *n.* 11.

b) Benedictio dulcedinis, est gratia Dei, qua fit in nobis, ut nos delectet et cupiamus, hoc est, amemus, quod

gebung der Liebe, welche macht, daß wir aus heiliger Liebe thun, was wir thun sollen. An einem andern Orte spricht er, die Gnade Gottes ist ein Segen der Anmuth, welcher macht, daß uns dasienige, was uns Gott befiehlt, gefällt; daß wir es wünschen und lieben; und daß, wenn uns Gott mit diesem Segen nicht zuvorkömmt, das Gute in uns nicht nur nicht vollbracht, sondern auch nicht einmal angefangen wird.

F. Ist diese Anmuth allzeit fühlbar?

A. Nein; und es trägt sich oft zu, daß die Seele, die von den Versuchungen eingenommen ist, welche ihre Einbildungskraft auf andere Gegenstände richten, an dem, was ihr Gott befiehlt, keinen fühlbaren Geschmack findet. Es ist aber gnug, daß sie einsieht, daß es billig ist, daß sie es vermöge einer ganz geistigen Einwilligung billigt, und daß sie sich, dieses Widerwillens und Eckels ungeachtet, entschließt, es zu thun.

F. Reißt denn eine iede Liebe, mit welcher Gott das Herz erfüllt, die Seele hin, und erlangt sie ihre Einwilligung?

A. Wenn der Wille soll hingerissen werden *a*); so muß die Liebe so beschaffen seyn, daß man vermittelst derselben das, was uns Gott befiehlt, mehr liebt, als was uns davon entfernt. Nun ist aber dieses nicht von einer ieden Liebe wahr. F. Wenn

quod præcepit nobis; in qua si nos non prævenit Deus, non solum non perficitur, sed nec inchoatur ex nobis. *Ibid. lib. 2. c. 9. n. 21.*

a) Facit plus delectare, quod præcipit, quam delectat, quod impedit. *Aug. lib. de Spir. et lit. c. 29. n. 51.*

F. Wenn aber diese Liebe nicht so stark ist, als das, was sich ihr widersetzt, hört sie alsdenn auf, eine gute Liebe zu seyn?

A. Sie ist allzeit gut; aber der Wille bleibt böse, weil er unter der Herrschaft der Liebe zur Welt bleibt. Es ist also diese Liebe alsdenn eine innere Gnade, die wegen der Widersetzlichkeit des Willens, der nicht darein willigen will, keine Wirkung hervorbringt.

F. Würde er wohl darein willigen können?

A. Er würde können, aber er will nicht; gleich wie er der stärkern Liebe würde widerstehen können, wenn er wollte. Es ist also ein ganz freywilliger, und kein nothwendiger Mangel.

F. Kann man nicht auch sagen, er könne nicht darein willigen?

A. Wenn sich der Wille in einem solchen Zustande befindet, daß er niemals in etwas willigen will, ob er es gleich thun kann; so heißt dieses auch nach der gewöhnlichen Sprache der Menschen, er könne nicht; obgleich dieses Unvermögen nur von der hartnäckigen Beharrung im Bösen herrührt, und es also nur ein Unvermögen ist, welches man ein folgendes nennt. Deswegen sagen die Väter oftmals, diejenigen, welche nur dieses schwache Verlangen nach dem Guten hätten, könnten es nicht thun. Derjenige, spricht der heil. Augustinus *a*), der das Gute thun will,

a) Qui vult facere Dei mandatum et non potest, iam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam; poterit autem, cum magnam habuerit et robustam. Quando enim martyres magna illa mandata

will, es aber nicht thun kann, hat schon einen guten Willen, aber einen kleinen und schwachen, und er wird es thun können, wenn er einen grossen und starken Willen haben wird.

F. Was ist aber dieser grosse und starke Wille für ein Wille?

A. Wenn, spricht der heil. Augustinus, die Märtyrer die grossen Gebote erfüllt haben; so haben sie es vermöge eines grossen Willens, das ist, vermöge einer grossen Liebe gethan.

F. Worinnen besteht also die Gnade der Auserwählten?

A. Darinnen, daß Gott in ihnen allzeit die grosse Liebe erhält, oder wieder herstellt, welche in ihnen alle übrigen Leidenschaften überwindet; und daß er sie in der Gerechtigkeit und Erfüllung der Gebote Gottes beharren läßt.

F. Ist die Gnade derer, welche die Versuchungen überwinden, allzeit stärker, als die Gnade derer, die sie nicht überwinden?

A. Sie ist allzeit stärker, in Ansehung der Versuchung; aber nicht allzeit an sich selbst, das heißt, es ist nicht allzeit eine grössere Liebe. Denn wenn eine schwächere Liebe nur eine noch schwächere Begierlichkeit zu bestreiten hat; so wird sie dieselbe überwinden. Da hingegen eine stärkere Liebe bisweilen Versuchungen unterliegt, die noch heftiger sind, als diese Liebe.

F. Wie

mandata fecerunt, magna utique voluntate, hoc est **magna caritate, fecerunt.** *Aug. lib. de grat. et lib. arb. c. 17. n. 33.*

F. Wie läßt uns also Gott die Versuchungen überwinden?

A. Er thut es auf eine doppelte Art. 1. Indem er die Liebe vermehrt; und 2. indem er die Begierde vermindert.

F. Wie vermindert Gott die Begierlichkeit?

A. Durch einen mannichfaltigen Schutz, durch viele Verwahrungen und Wohlthaten, welche man, wie gesagt worden, Gnaden der Vorsehung nennen kann. Er richtet es so ein, daß wir von gewissen Gegenständen nicht gerührt werden, welche gefährliche Eindrücke in uns würden gemacht haben. Er läßt andere in unsern Verstand wirken, die der Begierlichkeit Einhalt thun, dergleichen die Gegenstände der Furcht und des Schreckens, und verschiedener anderer menschlichen Leidenschaften sind, die denen, welche in uns wirken, zuwider sind. Er wendet gewisse böse Gedanken ab, und läßt andere entstehen, die ihnen zuwider sind. Er richtet unsere Aufmerksamkeit auf Gegenstände, die uns von denen, welche uns schaden würden, abziehen. Er verschafft uns gewisse Verbindungen, die andere, welche uns zum Falle würden verleitet haben, trennen und aufheben. Mit einem Worte, er wirkt durch eine Menge Gegenstände, mit welchen er den Verstand rührt, dergestalt in den Willen, daß er ihn dahin bringt, wohin er ihn haben will, so gar in solchen Dingen, an welchen seine Liebe keinen Theil hat.

F. Was für ein Unterschied ist unter den menschlichen Willen, die Gott unfehlbar in den Menschen erregt, und denienigen, die von der Liebe Gottes und der Gnade hervorgebracht werden?

A.

A. Der Unterschied besteht nicht in der Unfehlbarkeit der Wirkung *a*). Denn Gott erregt eben so unfehlbar die menschlichen Willen, die zu seinen Absichten nöthig sind, als die Willen, die er durch eine übernatürliche und eigentlich sogenannte Gnade in uns hervorbringt; sondern er besteht darinnen, daß er diese menschlichen Willen nur hervorbringt, indem er dem Verstande Gegenstände vorhält, welche Leidenschaften erregen, von denen Gott eigentlich nicht Urheber ist, durch welche aber der Wille ganz unfehlbar zur Ergreifung einer gewissen Partey angetrieben wird, welche Gottes Absicht befördert. Aber bey den Werken der Gnade bringt Gott die Leidenschaft selbst, das heißt, die heilige Liebe, die den Willen bestimmt, hervor. Gott ist also weit mehr der Urheber der Wirkungen der Gnade, als der Wirkungen der Natur.

F. Da die Verschiedenheit des Widerstandes, den die Begierlichkeit der Gnade thut, machen kann, daß eine und dieselbe Gnade zu einer Zeit wirksam, zur andern aber es nicht ist; so kann also der Mensch etwas beytragen, um die Gnade wirksam zu machen, weil er seine

a) Scriptura divina si diligenter inspiciatur, ostendit non solum bonas hominum voluntates, quas ipse facit ex malis, et a se factas bonas in actus bonos et in æternam dirigit vitam, verum etiam illas, quæ conservant sæculi creaturam, ita esse in Dei potestate, ut eas, quo voluerit, quando voluerit faciat inclinari, vel ad beneficia quibusdam præstanda, vel ad pœnas, quibusdam ingerendas, sicut ipse iudicat, occultissimo quidem iudicio, sed sine ulla dubitatione iustissimo. *Aug. de grat. et lib. art. c. 20. n. 41.*

seine Begierlichkeit durch seine Handlungen stärker und schwächer machen kann?

A. Ob es gleich der Fehler der Menschen ist, daß sie ihre Leidenschaften hegen und nähren, da sie dieselben vielmehr sollten zu schwächen suchen, und daß sie Ursache haben, es sich zuzuschreiben, daß viele Gnaden Gottes in ihnen keine Wirkung hervorbringen, weil sie ihre Begierlichkeit freywillig durch Sünden vermehren, die sie freywillig begehen; so hindert doch dieses Vermögen, welches die Menschen haben, ihre Begierlichkeit zu vermehren, oder nicht zu vermehren, in Ansehung der Erwählten nicht, daß ihre Erwählung nicht eine ganz unverdiente Erwählung ist, weil sich durch die Gnaden, die ich Gnaden der Vorsehung genannt habe, ihre Begierlichkeit in dem Grade befindet, in welchem sie die Gnade, die sie überwindet, antrifft. Denn wenn Gott einen Menschen bekehren, und ihn in der Gerechtigkeit beharren lassen will; so bestimmt er nicht nur für ihn Gnaden, die ganz unfehlbar in eine Seele wirken, die einen gewissen Grad der Begierlichkeit hat; sondern er beschließt auch noch überdieses, den Willen durch Gnaden der Vorsehung in einen Zustand zu setzen, in welchem ihn seine Gnade ganz gewiß, obgleich nicht nothwendig mit sich fortreißt.

Das IX. Capitel.

Von der Wirksamkeit der Gnade.

F. Was versteht ihr unter der Wirksamkeit der Gnade?

A. Man verstehet dadurch nicht nur, daß uns die Gnade Jesu Christi die Möglichkeit, das Gute zu wollen und zu thun, giebt; sondern daß sie die Möglichkeit mit der Wirkung zugleich giebt. „Wenn „Gott, spricht der heil. Augustinus *a*), den Willen „heilt und ihm beysteht; so giebt er den Heiligen, „das ist, den Gläubigen, die Möglichkeit mit der „Wirkung„.

F. Würde es nicht gnug seyn, wenn man glaubte, die Gnade gäbe uns nur die blosse Möglichkeit zu wollen und zu thun?

A. Nein. Denn auf diese Art würde man sich nicht weit gnug von den Meynungen des Pelagius entfernen, welcher dreyerley von einander unterschied *b*), nämlich die Möglichkeit, das wollen und das thun; und welcher behauptete, unsere guten Werke wären nicht deswegen Gaben und Geschenke Gottes, weil er uns wollen, oder thun liesse; sondern weil er uns die Möglichkeit zu wollen und zu thun gäbe, welche, wie er glaubte, so beschaffen wäre, daß es sich zutragen könnte, daß wir sie hätten, ohne zu

a) Sanata et adiuta hominis voluntate, possibilitas ipsa simul cum effectu in sanctis provenit. *De Nat. et grat. c.* 42.

b) *De grat. Chr. cap.* 4.

thun und zu wollen. Aber der heil. Augustinus, der die Sache der Kirche wider ihn vertheidigte, wendet hierwider ein *a*), **wenn man ein wahrer Christ, und es nicht nur dem Namen nach seyn wolle;** so müsse man zweyerley glauben: zum ersten, daß die Gnade nicht in der Natur und in dem Gesetze, sondern in der Eingebung der Liebe bestehe; und zum andern, man möge sie setzen, worein man wolle (*qualemlibet eam sentiat*); so gäbe sie uns nicht nur eine Möglichkeit zu wollen und zu thun, die von der Wirkung getrennt wäre, sondern die Möglichkeit mit der Wirkung zugleich, das ist, sie mache nicht nur, daß wir wollen und thun könnten, sondern sie mache auch, daß wir wollten und thäten; so daß es ein Kennzeichen wäre, daß ein Sünder, der sich nicht bekehrte, ob er gleich sagte, er wolle sich bekehren, nur noch einen schwachen Willen hätte, und eine Gnade bedürfte, die ihn stark gnug machte, um dasjenige wirklich zu machen, was nur noch ein Wunsch und Verlangen wäre.

F. Wie beweist der heil. Augustinus, daß die Gnade Jesu Christi nicht bloß die Möglichkeit ohne die Wirkung giebt?

A. Er beweist es in dem 5. Capitel von der Gnade Jesu Christi, durch das, was der heil. Paulus zu den Philippern sagt: **Gott wirket in uns das wollen und das vollbringen.** Sehet, spricht dieser Heilige *b*), ob der Apostel nicht durch den heil. Geist

a) *Ibid. cap.* 10. 14. 25. 47.

b) Videte, si non Apostolus gratiæ Dei futuros adversarios sancto Spiritu tanto ante prævidit, et hæc duo,

Geist vorhergesehen hat, was diese Feinde der Gnade einmal sagen würden, indem er sagt, **Gott wirkt in uns das wollen und das vollbringen.** Er widerlegt sie noch weitläuftiger im 14. Capitel. Man kann es ganz nachlesen. Am Ende desselben spricht er: „Wenn uns der Beystand der Gnade nur das Vermögen gäbe; so würde Jesus Christus gesagt haben: „Alle, welche die Stimme des Vaters gehört, „und von ihm gelernt haben, können zu mir „kommen. Das sagt er nun aber nicht; sondern er „spricht *a*: Alle, welche die Stimme des Vaters gehört, und von ihm gelernt haben, kommen zu mir .... Nun folgt es aber gar nicht, „daß derjenige, welcher zu Jesu Christo kommen kann, „auch wirklich zu ihm kömmt, wenn er nicht will, „und wenn er nicht wirklich alles thut, was nöthig ist, „um zu ihm zu kommen. Sondern unser Heyland „spricht: Alle, welche die Stimme des Vaters „gehört, und von ihm gelernt haben, kommen „zu mir *b*); welches der Fortgang der Möglichkeit,

duo, id est, et velle et operari, quæ iste (Pelagius) ita nostra esse voluit, tanquam ipsa divinæ gratiæ non adiuventur auxilio, Deum in nobis dixit operari. *De grat. Chr. c.* 5.

a) Non est autem consequens, ut, qui potest venire, etiam veniat, nisi id voluerit atque fecerit. Sed omnis, qui didicit a Patre, non solum potest venire, sed venit: ubi iam et possibilitatis profectus, et voluntatis affectus, et actionis effectus est. *Ibid. c.* 14. Non solum Deus posse nostrum donavit atque adiuvat, sed etiam velle et operari operatur in nobis. *Ibid. c.* 25.

„und die Neigung des Willens, und auch die Wir„kung der Handlung anzeigt„. Man kann es nicht deutlicher vortragen, daß die Gnade, die uns zu Jesu Christo kommen, das ist, an ihn glauben läßt, das Vermögen, den Willen und die Wirkung zusammen giebt.

F. Folgt nicht hieraus, daß eine iede Gnade Jesu Christi wirksam ist?

A. Wenn man diese Frage recht beantworten will; so muß man merken, daß man diejenige eine wirksame Gnade nennt, die ihre Wirkung unfehlbar hervorbringt. Aber eine und dieselbe Gnade kann ihre Beziehung auf zwo Wirkungen haben, auf eine nahe und auf eine entfernte. Es kann also kommen, daß sie nach der einen wirksam, und nach der andern unwirksam ist. Zum Exempel die Gnade, die Gott dem heil. Augustinus vor seiner Bekehrung gab, als er in ihm das Verlangen erregte, keusch zu leben, und weiter an nichts zu denken, als Gott zu dienen, konnte mit zwoen Wirkungen vergliechen werden; mit dem Verlangen keusch zu leben, und mit der Keuschheit selbst. Und wenn man dieses voraussetzt; so war diese Gnade kräftig und auch nicht. Sie war kräftig in Ansehung des Verlangens keusch zu leben; denn dieses Verlangen war ihm gegeben worden. Aber in Ansehung der wirklichen Keuschheit war sie nicht kräftig, weil dieser Wille, keusch zu leben, und weiter an nichts zu denken, als Gott zu dienen, den entgegengesetzten Willen nicht überwinden konnte, welcher durch die Gewohnheit stark geworden war, wie dieser Heilige selbst sagt. *Voluntas nova, quæ mihi ex te esse cœperat,*

rat,

rat, nondum erat idonea ſuperare priorem vetuſtate roboratam.

Dieſes muß man auch von denen ſagen, von welchen der heil. Auguſtinus *a*) in der ſchon angeführten Stelle redet, welche die Gebote Gottes beobachten wollen, und ſie doch nicht beobachten, weil ihnen Gott nur noch einen ſchwachen und unvollkommenen guten Willen gegeben hat. Die Gnade, vermöge welcher er ihnen denſelben gegeben, iſt in Anſehung dieſes guten Willens, der ihre nahe Wirkung war, kräftig geweſen; aber in Anſehung der wirklichen Beobachtung der Gebote Gottes, welche die entfernte Wirkung war, die dieſer gute Wille hervorbringen wollte, iſt ſie nicht kräftig geweſen.

F. Woher kömmt es, daß dieſe Gnaden in Anſehung ihrer entfernten Wirkung nicht kräftig ſind?

A. Es kömmt nach der Meynung einiger Theologen daher, weil ſie im Herzen derer, denen ſie ſind gegeben worden, eine Liebe zum Geſchöpfe antreffen, die ſtärker iſt, als der Anfang der Liebe Gottes, welcher durch dieſe ſchwachen Gnaden iſt gegeben worden.

F. Es iſt alſo nicht wahr, daß eine iede Liebe Gottes die Seele beſieget, und macht, daß ſie dem, was Gott von ihr verlangt, gehorcht?

a) Qui ergo vult facere Dei mandatum et non poteſt, iam quidem habet voluntatem bonam, ſed adhuc parvam et invalidam; poterit autem, cum magnam habuerit et robuſtam. *Aug. de grat. et lib. arb. c. 17. n. 33.*

A. Nein. Denn wenn diese von Gott eingegebene Liebe unsern Willen besiegen soll *a*); so muß sie es dahin bringen, daß wir das, was Gott befiehlt, mehr lieben, als das, was uns davon entfernt. Nun thut aber Gott dieses nicht allzeit, wie solches der heil. Augustinus im letzten Capitel seiner letzten Schrift wider den Julianus gesteht, allwo er sagt, die Wiedergebohrnen fallen nur alsdenn wieder in den Stand der Sünde zurück, wenn sie in die Begierlichkeit willigen, die sie antreibt, eine böse Handlung zu vollbringen. Dieses geschieht, wenn sie nicht von einem entgegengesetzten Verlangen des Geistes bestritten wird, oder wenn dieses Verlangen des Geistes, das sie bestreitet, nicht stärker ist: *Spiritu adversus eam vel non concupiscente, vel non fortius concupiscente.*

F. Kann man nicht sagen, die Gnade bringe die Wirkung, um derentwillen sie Gott giebt, allzeit hervor?

A. Man kann es sagen, wenn man es von dem unumschränkten Willen Gottes versteht, welcher, wie der heil. Thomas spricht, eigentlich dasienige ist, was man unter dem Worte Willen versteht, wenn man weiter nichts hinzusetzt. Deswegen heißt es in der Schrift so oftmals: Gott hat gethan, was er gewollt hat, und man kann dem Willen Gottes nicht widerstehen. Es ist also eine Wahrheit, die von der ganzen

a) Per fidem confugiat ad misericordiam Dei, ut det, quod iubet, atque inspirata gratiæ suavitate per Spiritum sanctum faciat plus delectare, quod præcipit, quam delectat, quod impedit. *De Spir. et litt. c.* 19. *n.* 51.

zen Schule des heil. Thomas angenommen worden, daß eine iede Gnade Jesu Christi allzeit die Wirkung hervorbringt, um derentwillen sie Gott vermöge seines unumschränkten Willens giebt, ob es gleich Gnaden giebt, die nicht alle die Wirkung hervorbringen, die sie ihrer Natur und Beschaffenheit nach hervorbringen wollen, und um derentwillen sie Gott vermöge seines vorhergehenden Willens giebt. Und das sind dieienigen Gnaden, welche ebendiese Gottesgelehrten aus der Schule des heil. Thomas hinlängliche Gnaden nennen *a*). Denn sie sagen, sie nenneten sie nur in Ansehung der vollkommenern Handlung hinlänglich, zu deren Hervorbringung eine stärkere Gnade schlechterdings nothwendig wäre; sie wären aber in Ansehung der nicht so vollkommenen Handlung wirksam, auf welche sie sich vermöge des unbedingten Rathschlusses des göttlichen Willens bezögen.

F. Giebt es keine Gnaden, die schlechterdings nothwendig sind?

A. Ja; und diese sind die vornehmsten, welche den Namen der Gnaden noch mehr verdienen *b*). Diese sind dieienigen, welche die Sünder bekehren, und machen, daß sie gerecht werden; die es dahin bringen, daß die Gerechten auf dem Wege der Gebote

a) Dicendum omne auxilium sufficiens comparatione unius actus, semper esse efficax respectu alterius, ad quem efficiendum decreto absoluto divinæ voluntatis destinatur. *Alvarez disp.* 80.

b) Quidquid lex Dei iubet, nonnisi eo, qui iubet, adiuvante, inspirante, donante, completur. *Aug. op. imperf. l.* 6. *n.* 41.

Gottes wandeln; welche machen, daß man die Versuchungen überwindet, daß die Auserwählten beharren, und daß alle ihre guten Werke Gaben und Geschenke Gottes sind.

Das X. Capitel.

Von der Uebereinstimmung der Gnade mit der Freyheit.

F. Da eine jede Gnade Jesu Christi wirksam ist, und ihre Wirkung, wenigstens die nahe, allzeit unfehlbar hervorbringt, wie läßt sich dieses mit unserer Freyheit vereinigen?

A. Die Wirksamkeit der Gnade kömmt von der höchsten Macht und Gewalt her, die Gott über den Willen der Menschen eben so wohl, als über alle übrige erschaffene Dinge hat. Deswegen hat der heil. Augustinus so oft gesagt *a*): „Gott thut alles, was „er will, selbst durch den Willen der Menschen .... „weil man nicht zweifeln kann, daß er nicht eine allmächtige Macht und Gewalt habe, die Herzen der „Men-

a) Etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit .... sine dubio habens humanorum cordium, quo placet, inclinandorum omnipotentissimam voluntatem.... Si ergo cum voluerit Reges in terra Deus constituere, magis habet in potestate voluntates hominum, quam ipsi suas; quis alius facit, ut salubris sit correptio, et fiat in correpti corde correctio, ut cœlesti constituatur in regno? *Aug. lib. de corrept. et grat. c.* 14. *n.* 45.

„Menschen zu bewegen .... daß er den Willen der „Menschen mehr in seiner Gewalt habe, als sie selbst „ihren eigenen Willen in ihrer Gewalt haben; er brin„ge durch eine innere und verborgene, bewunderungs„würdige und unaussprechliche Macht, in den Herzen „der Menschen, nicht nur die rechten und wahren Ein„sichten, sondern auch so gar den guten Willen her„vor; kein Herz, es sey so hart, als es wolle, ver„werfe diese Gnade, die Gott bloß nach seiner Frey„gebigkeit in dem Herzen der Menschen ausbreite, weil „ihre erste Wirkung, und um derentwillen sie Gott „giebt, darinnen bestehe, daß sie die Härtigkeit des „Herzens wegnähme *a*)„. Und diese Wahrheit liegt so deutlich in dem Begriffe von einem unendlich mächtigen Gotte, daß sie den Heyden selbst nicht unbekannt gewesen ist, wie solches aus vielen Stellen des Homers, und aus folgenden Versen des lateinischen Dichters Virgils erhellet:

Ponuntque ferocia Poeni
Cerda volente Deo.

Endlich versichert uns der heilige Geist selbst davon, indem er den heil. Paulus sagen läßt *b*): Gott

a)... Interna et occulta, mutabili et ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates. *De grat. Christ. c.* 24. *n.* 25.

b) Hæc itaque gratia, quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respicitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. *De prædest. Sanct. c.* 8. *n.* 13.

ist es, der in uns das wollen und das vollbringen nach seinem Wohlgefallen wirket; und indem er durch die Propheten den Kindern des neuen Bundes versprechen läßt, er wolle sie seine Gebote erfüllen lassen.

Was nun aber die Schrift, die Kirchenväter und die Vernunft selbst von dieser Macht und Gewalt Gottes über den Willen der Menschen sagen, das setzt voraus, daß er sie auf eine ihrer Natur gemässe Art, das ist, frey wollen läßt. Denn sonst würde er sie weder seine Gebote erfüllen, noch ihre Seligkeit schaffen lassen, welches nicht anders, als durch einen freyen Willen, geschieht.

Wenn es uns nun schwer fallen sollte, diese Macht und Gewalt Gottes mit unserer Freyheit zu vereinigen; so ist es gnug, daß wir von der ersten von diesen Wahrheiten durch den Begriff, den wir von der Allmacht Gottes haben, gleichwie auch durch die Schrift und die Kirchenväter versichert werden; und von der andern, welche die Freyheit ist, durch unsere eigene Erfahrung, um weder an der einen, noch an der andern zu zweifeln; gleichwie wir weder an unserer Freyheit, noch an der göttlichen Vorsehung zweifeln, ob es uns gleich auch sehr schwer fällt, sie mit einander zu vereinigen.

F. Kann uns nichts behülflich seyn, diese Uebereinstimmung einzusehen und zu begreifen?

A. Ja; man darf sich nur einen rechten Begriff von der Freyheit machen, und den falschen Begriff, den viele davon haben, fahren lassen, als welche sich einbilden, man wolle etwas nur alsdenn frey, wenn

man

man nicht bestimmt würde, es zu wollen, diese Bestimmung möchte kommen, woher sie wolle.

F. Wie muß man es denn anfangen, wenn man von der Freyheit einen rechten Begriff, und nicht diesen falschen haben will.

A. Wir dürfen nur über dasienige, was in uns vorgeht, ernsthafte Betrachtungen anstellen. Denn auf der einen Seite sind wir von Natur geneigt, zu glauben, wir hätten dasienige frey gethan, was wir mit Bemerkung der Ursache gethan, indem wir es thun wollen. Dieses giebt uns zu erkennen, daß man, um frey zu handeln, wissen muß, was man thut, welches eine Handlung des Verstandes ist; und hernach, daß man es wollen muß, welches eine Handlung des Willens ist. Und auf der andern Seite zweifeln wir nicht, daß die Menschen sehr viele Dinge frey thun, ob sie gleich ganz unfehlbar bestimmt worden, sie zu wollen.

F. Wie beweiset ihr dieses?

A. Alle Menschen räumen ein, daß man nur wegen desienigen, was man frey thut, gelobt oder getadelt, bestraft oder belohnt zu werden verdient. Nun giebt es aber unzählige Sünden und gute Handlungen, um derentwillen man von allen weisen und verständigen Personen getadelt oder gelobt wird, ob man gleich ganz unfehlbar war bestimmt worden, sie zu thun. Eine öffentliche Hure ist unfehlbar entschlossen, die Sünde zu begehen, wenn sie durch eine ansehnliche Belohnung dazu angereizt und bewogen wird. Die bösen Leute, deren Handwerk darinnen bestund, daß sie Gift verkauften, waren unfehlbar entschlossen, denen welches zu geben, die ihnen so viel, als sie haben wollten,

ten, dafür bezahlten. Die, so von andern zu einem Zweykampfe herausgefordert worden, sind unfehlbar entschlossen, sich mit denen zu schlagen, die sie herausgefordert haben; und die Rachgierigen, sich, wenn sie können, an denen, die sie beleidigt haben, zu rächen. Wer würde wohl, ohne den Verstand verlohren zu haben, sagen können, alle diese Leute wären weder tadelns- noch strafwürdig, daß sie diese bösen Thaten gethan; weil, da sie ganz unfehlbar bestimmt gewesen, sie zu begehen, sie, als sie dieselben begangen, nicht frey gewesen wären.

F. Verhält es sich denn eben so mit den guten Handlungen, die man thäte, weil man ganz unfehlbar dazu bestimmt wäre? Würden sie auch verdienen gelobet und belohnt zu werden?

A. Es verhält sich damit eben so. Eine ehrbare Frau, und welche noch überdieses ihren Mann sehr liebt, ist unfehlbar bestimmt, nichts wider ihre Pflicht zu thun, wenn sie dazu verleitet wird. Ein besonders rechtschaffener Richter ist unfehlbar bestimmt, sich nicht durch Geschenke bestechen zu lassen, eine Ungerechtigkeit zu begehen. Ein in der Treue gegen seinen Landesherrn recht befestigter Unterthan, ist unfehlbar bestimmt, denen kein Gehör zu geben, die ihn verleiten wollen, denselben zu verrathen. Wird sich wohl iemand unterstehen zu sagen: Da die Tugend dieser Personen sie unfähig gemacht hätte, solche böse Handlungen zu begehen; so könne man sie deswegen nicht loben, wie man es bey denen thun würde, welche, da sie nicht so tugendhaft gewesen, unschlüssig gewesen wären, ob sie sie begehen wollten, oder nicht, und sich

endlich

endlich enschlossen hätten, sie nicht zu begehen; so daß nicht zu zweifeln wäre, daß sie in diesem Stücke nicht gar zu frey gehandelt hätten, welches man, wie es scheint, von den andern nicht sagen kann? Die gesunde Vernunft heißt diesen Gedanken dergestalt verwerfen, daß man die Freyheit darein nicht setzen muß.

F. Haben die heydnischen Weltweisen dasselbe gesagt?

A. Man kann nicht daran zweifeln. Wir haben davon einen schönen Beweis in dem siebenten Buche der moralischen Schriften des Aristoteles. Er unterscheidet zweyerley Personen von einander, die in Ansehung der körperlichen Wollüste sündigen, indem sie sich denselben wider die gesunde Vernunft, ergeben. Die einen ergeben sich ihnen, indem sie sich von ihren Leidenschaften hinreissen lassen, ob sie gleich wissen, daß dieses nicht recht gethan heißt, und das sind diejenigen, die er **unzüchtige** ἀκρατεῖς nennt; und die andern setzen ihr Glück in den Genuß dieser Wollüste, und das sind diejenigen, die er **unmässige** ἀκολάστους nennt. Er spricht, die ersten sind einem Staate gleich, der zwar gute Gesetze hat, sie aber nicht beobachtet; und die andern gleichen einem Staate, der seine Gesetze beobachtet, aber böse Gesetze hat. Die einen müssen das, was sie gethan haben, bereuen, welches ihre Heilung leichter macht; die andern aber bereuen es nicht, welches sie unheilbar macht. Schließt er aber wohl hieraus, daß die ersten weit freyer handeln, als die letzten, weswegen man sie für weit böser halten soll, weil man nur wegen desjenigen, was man frey und ungezwungen thut, böse ist? Er schließt vielmehr

daraus,

daraus, daß die letzten weit böser sind, als die ersten, und daß sie ganz lasterhaft, die andern aber es nur halb sind, weil ihre Urtheilskraft nicht verderbt ist, die es aber bey den andern ist.

F. Giebt es denn keine Nothwendigkeit und keine Bestimmung, die bey der Freyheit nicht bestehen kann?

A. Ausser denen, welche die Gottesgelehrten einräumen, giebt es eine; und diese ist die natürliche Nothwendigkeit oder die Bestimmung zu einer einzigen Sache von der Natur. Denn unsere Seele würde nicht frey seyn, wenn sie von Natur bestimmt wäre, bey allem, was sich dem Verstande darstellt, zu beruhen, und alles, was dem Willen vorgelegt wird, zu lieben. Man würde alsdenn nicht sagen können, sie entschlösse sich von sich selbst, etwas zu thun, und sie wäre über ihre Handlung, *actus sui domina*. Man würde sagen können, sie würde, so zu reden, maschinenmässig von ihrem Gegenstande dahin gerissen. Damit nun also die Vernunft und der Wille freye Kräfte seyn mögen; so müssen sie *potentiæ ad opposita*, Kräfte seyn, die sich von sich selbst auf die eine und die andere Seite neigen und richten können. Nur hierinnen sind sie freye; denn der heil. Thomas glaubt mit Recht, sie wären in den Dingen nicht frey, wo sie von einer natürlichen Nothwendigkeit *ad unum*, zu einem, bestimmt würden.

F. Und welches sind denn die Dinge, in Ansehung deren unsere Seele nicht frey ist, weil sie natürlicher Weise *ad unum* bestimmt wird?

A.

A. Es sind in Ansehung des Verstandes so einfache und so deutliche Dinge, daß er natürlicher Weise bestimmt wird, dabey zu beruhen, und daß es unmöglich ist, daß er, wenn er Acht darauf hat, nicht dabey beruht. Dergleichen sind die ersten Grundsätze, die von sich selbst bekannt, klar und deutlich sind, *nota per se*. Das Ganze ist grösser, als ein Theil. Ich denke, darum bin ich. Zwey und drey macht fünf. Mich dünkt, ich empfinde Schmerzen. Das ist an und für sich selbst klar und deutlich, und man hat nicht nöthig, es zu beweisen.

In Ansehung des Willens ist unsere Seele natürlicher Weise bestimmt, zu wollen, daß sie glücklich sey, und folglich auch zu wollen, daß sie sey, weil es klar ist, daß man seyn muß, wenn man glücklich seyn will. Und dieses erhellet daraus, weil alle Menschen überhaupt glücklich seyn wollen, und keiner gefunden wird, der es nicht seyn wolle, wie der heil. Augustinus so oft anmerkt. Unsere Seele ist also in Ansehung dieses Willens glücklich zu seyn, nicht frey, weil sie von Natur dazu bestimmt ist, und weil sie kein Vermögen zu dem hat, was dem Glücke entgegen steht. Denn der Begriff von dem Glücke überhaupt, von dem höchsten Gute, von dem vollkommenen Gute, und von dem letzten Zwecke, ist einerley. Und das vollkommene Gut ist dasjenige, welches den ganzen Wunsch des Menschen dergestalt erfüllt, daß ihm weiter nichts mehr zu wünschen übrig bleibt. Wenn nun dem Willen etwas als ein vollkommenes Gut, und das nach aller Betrachtung gut ist, vorgelegt wird; so neigt sich der Wille nothwendig, vermöge einer natürlichen Noth-

wendigkeit, dazu, und er kann nicht umhin, es zu wollen; denn er würde einen Fehler oder Mangel darinnen müssen finden können, welches aber wider den angenommenen Satz ist.

F. Hindert diese natürliche Bestimmung unsere Seele nicht, in andern Sachen frey zu seyn?

A. Dieses ist vielmehr der Grund der Freyheit. Denn gleichwie dasienige, was an und für sich klar und deutlich ist, und wobey unsere Seele nothwendig beruht, das ist, was uns in den Stand setzt, uns die Kenntniß anderer Dinge, die nicht so klar und deutlich sind, zu verschaffen; eben so verhält es sich auch in Ansehung des Willens. Der nothwendige und nicht freye Wille glücklich zu seyn, ist die Ursache aller unserer freyen Willen. Denn, da wir nicht von der Natur dazu bestimmt werden; so bestimmen wir uns selbst vermöge dieses Willens des letzten Zwecks dazu.

F. Wenn nun aber nur ein einziges Mittel uns glücklich zu machen wäre, würden wir es auch alsdenn frey wollen?

A. Wir würden es allemal frey wollen, weil uns unser Wille, und nicht die Natur, dazu antreiben würde, welches zur Freyheit gnug ist.

F. Was schliesset ihr hieraus, um die wirksame Gnade mit der Freyheit zu vereinigen?

A. Ich schliesse daraus, daß die Bestimmung Gottes, so wirksam sie auch immer seyn mag, unsere Freyheit nicht aufhebt. Denn wenn Gott in unserem Herzen wirkt; so wirkt er in demselben unserer Natur gemäß, indem er uns bewegt, das zu wollen, was wir vermöge einer natürlichen Nothwendigkeit zu wollen

len nicht entschlossen sind, weil uns der Gegenstand, zu welchem er macht, daß wir uns neigen, nicht auf diese Art ist vorgelegt worden. Und folglich hindert Gott, der unsere Seele wirksam macht, nicht, daß sie nicht zu gleicher Zeit als Herr von ihrer Handlung handle, und daß sie nicht deswegen wolle, weil sie will, zu Folge des Willens, den sie hat, glücklich zu seyn, vermöge welches sie sich entschließt, etwas anderes zu wollen; welches für sie gnug ist, um frey zu handeln, und um, indem sie Gott zum wollen antreibt, die Macht nicht zu wollen zu behalten. Wir treffen hierüber eine vortreffliche Stelle bey dem heil. Augustinus an *a*): „Damit Abraham, zur Belohnung seines „Glaubens, der Vater eines grossen Volks werden „möchte, hat Gott den Willen der Heyden vorbereitet; „und da er nichts verspricht, das er nicht auch halten „könnte, so hat er gemacht, daß sie gewollt haben, „was sie auch nicht wollen konnten„.

F. Man muß also sagen, daß, obgleich die Gnade nach dem heil. Augustinus, unüberwindlich und unwiderstehlich, das ist, unfehlbar wirkt, der Wille des Menschen dennoch allzeit die Macht ihr zu widerstehen behält?

A. Das ist wahr, und der Vater Petau *b*) erklärt es sehr schön, indem er von der Gnade der

a) Ergo ut Abraham ob stipendium fidei consequeretur dilatationem seminis, præparata est gentium voluntas a Domino; et ut vellent, quod et nolle potuissent ab illo factum est, qui ea, quæ promisit, potens est facere. *Aug. op. imp. cont. Iul. l. 2. n. 154.*

b) *Tom. 1. l. 9. c. 7. n. 6.*

Beharrung redet. „Die Gabe der Beharrung, die „den Auserwählten vermöge der Verdienste Jesu Chri„sti ist gegeben worden, giebt ihnen nicht nur das „Vermögen zu beharren, wenn sie wollen; sondern „auch zu wollen, was sie können. Denn sie ist so „beschaffen, daß alle die, welchen Gott diese Gnade „giebt, gewiß und unfehlbar beharren, ob sie gleich „frey und nicht nothwendig darein willigen, weil sie, „wenn sie wollten, auch nicht darein willigen könnten, „wie die tridentinische Kirchenversammlung gesagt hat. „Es macht aber ebendiese Gnade, daß sie darein willi„gen wollen„.

F. Was saget ihr aber von den Seligen? Lieben sie Gott auch frey?

A. Die Gottesgelehrten sind hierüber getheilt; aber die Meynung des heil. Thomas, welcher glaubt, daß sie ihn nicht frey lieben, scheinet mir gegründeter zu seyn. Er bezeugt an verschiedenen Orten, daß dieses seine Meynung sey, und er gründet sie auf folgendes.

Wenn dem Willen etwas vorgelegt wird, das durchaus und in allem Betrachte gut ist; so neigt sich der Wille vermöge einer natürlichen Nothwendigkeit dazu, und er kann nicht umhin es zu wollen, weil, wenn er es nicht wollen sollte, er es sich als etwas böses oder mangelhaftes vorstellen müßte, welches wider den angenommenen Grundsatz ist.

Da, wenn ein Mensch oder ein Engel das Wesen Gottes deutlich sieht, dieses Wesen das Wesen der Güte selbst, die Fülle und die Quelle aller Güte ist; so ist das, was alsdenn dem Willen vorgelegt

wird, das vollkommenene und allgemeine Gut, an welchem sich unmöglich ein Fehler finden kann.

Es hangt sich also der Wille dessen, der das Wesen Gottes deutlich sieht, vermöge einer natürlichen Nothwendigkeit an Gott, wie wir ietzo vermöge derselben natürlichen Nothwendigkeit glücklich seyn wollen. Nun wollen wir aber das nicht frey, was wir vermöge einer natürlichen Nothwendigkeit wollen.

F. Folgt nicht hieraus, daß die Seligen nichts frey und ungezwungen thun?

A. Nein. Denn ob sie gleich bey der Liebe, die sie zu Gott tragen, nicht frey sind; so sind sie doch in allem übrigen völlig frey; weil sie nicht von einer natürlichen Nothwendigkeit dazu getrieben werden, sondern sich selbst dazu entschliessen, indem Gott mit ihnen vermöge der höchstvollkommenen Liebe wirkt, welche macht, daß sie alles das unwiderstehlich wollen, was Gott, wie sie wissen, angenehm ist.

Ebendieses muß man von Jesu Christo sagen. Er war von Natur bestimmt, Gott zu lieben, den er auch so gar während seines sterblichen Lebens vollkommen deutlich sah; und er hat den Tod doch frey gelitten, ob er gleich vermöge seiner persönlichen Vereinigung fest entschlossen war, alle Gebote seines Vaters zu erfüllen, indem er für uns bis zum Tode gehorsam geworden.

F. Hat der Zustand, in welchem Jesus Christus und die Seligen nicht sündigen können, ihre Freyheit nicht gehindert oder wenigstens vermindert?

A. Nein; er hat sie vielmehr weit grösser und vollkommener gemacht, welches der heil. Thomas auf

folgende Art beweiset. Man muß von dem freyen Willen in Ansehung der Erwählung dessen, wodurch man seinen Zweck erreichen kann, eben so urtheilen, wie man von dem Verstande in Ansehung dessen, was Schlüsse machen heißt, urtheilt. Nun gehört es aber zur Vollkommenheit des Verstands, daß er aus Grundsätzen verschiedene Schlüsse ziehen kann. Wenn er aber, indem er die Grundsätze verliesse, Schlüsse daraus zöge; so würde dieses weiter nichts, als ein Fehler seyn können. Eben so verhält es sich mit dem freyen Willen. Es gehört zur Vollkommenheit des Willens, daß er verschiedene Dinge wählen kann, indem er allzeit die Ordnung des Zwecks beobachtet; es ist aber ein Fehler, etwas, es sey, was es will, zu erwählen, indem man sich von der Ordnung des Zwecks entfernt, worinnen die Sünde besteht. Es haben also die Seligen, welche nicht mehr sündigen können, eine weit grössere Freyheit, als wir übrigen, die wir noch sündigen können.

Das XI. Capitel.

Von der Nothwendigkeit der Gnade, die gottseligen Handlungen zu vollbringen, und die Versuchungen zu überwinden.

F. Was soll man aus der Natur und Beschaffenheit der Gnade in Ansehung ihrer Nothwendigkeit zu den guten Handlungen und der Besiegung der Versuchungen schliessen?

A.

A. Man soll daraus schliessen, daß die Gnade nöthig ist, die gottseligen Handlungen zu verrichten, und alle Arten von Versuchungen, so wohl die schwachen als die starken zu überwinden. Denn man kann, ohne eine gute Liebe, keine gute Handlung verrichten, und folglich auch keine Versuchung überwinden. Nun giebt es aber keine andere gute Liebe, als die Liebe, die der heil. Augustinus überhaupt **den guten Willen und das Verlangen nach dem, was gut ist, nennt** *a*). Was ist, spricht er *b*), das Verlangen nach dem, was gut ist, anders, als die Liebe? Da also, wie wir bewiesen haben, die Liebe die Gnade ist; so folgt daraus, daß man ohne die Gnade keine gute Handlung vollbringen kann. Und deswegen will der heil. Augustinus haben, die Frage, worüber zwischen den Pelagianern und der Kirche gestritten wurde, ob wir nämlich, um gutes zu thun, die Gnade nöthig haben, solle also abgefaßt werden; ob die Liebe von Gott oder von uns komme *c*). Wenn, spricht dieser Vater, die Liebe nicht von Gott, sondern von dem Willen der Menschen herkömmt; so haben die Pelagianer Recht. Kömmt sie aber von Gott her; so irren sie sich, und wir werden Ursache haben, sie zu verdammen. Nun setzt aber der heil. Augusti-

a) Quasi vero aliud sit bona voluntas, quam charitas. *De grat. Chr. c.* 21.

b) Quid est enim boni cupiditas, nisi charitas? *Lib.* 2. *ad Bonif. c.* 9. *n.* 21.

c) Si *charitas* non ex Deo, sed ex hominibus, vicerunt Pelagiani; si autem ex Deo, vicimus Pelagianos. *De grat. et lib. arb. c.* 18. *n.* 37.

nus als eine ungezweifelte Wahrheit voraus, daß eine iede gute Handlung aus einer guten Liebe kömmt; da z alſo, da ſonſt keine andere gute Liebe, als der gute Wi le iſt, daraus folgt, daß wenn der gute Wille natürlich wäre, die Pelagianer würden Urſache gehabt haben, zu behaupten, wir hatten keine Gnade nöthig, um das Gute zu thun; gleichwie hingegen daraus, daß er nicht natürlich iſt, und daß er von Gott muß eingegeben werden, folgt, daß wir ihn nöthig haben.

F. Wie hat man es zu verſtehen, daß alle Handlungen des Willens aus einer Liebe entſtehen, da es doch ſo viele andere Bewegungen, als des Zorns, der Traurigkeit und des Mitleidens giebt, die keine Liebe genennt werden, und dennoch Quellen verſchiedener Handlungen ſind?

A. Es kömmt daher, weil alle dieſe Leidenſchaften aus einer gewiſſen Liebe entſtehen, und weil ſie gut oder böſe ſind, nach dem ſie aus einer guten oder böſen Liebe entſpringen. Deswegen ſpricht der heil. Auguſtinus *a*), man thäte nichts freywillig und ungezwungen, ohne vorher in ſeinem Herzen den Entſchluß, es zu thun, gefaßt zu haben, und dieſer Entſchluß entſtehe allzeit aus einer Liebe, und es gäbe nur eine zwiefache Liebe *b*), nämlich die Liebe zu dem Geſchöpfe, und die Liebe zu dem Schöpfer; das heißt, die Begierlichkeit und die Liebe. F.

a) Nemo volens aliquid facit, quod non in corde ſuo prius dixerit. *Vid. Aug. de Trinit. l. 9. c. 7. n. 12.*

b) Quod verbum amore concipitur ſive creaturæ ſive Creatoris, id eſt aut naturæ mutabilis, aut incommutabilis veritatis. Ergo aut cupiditate, aut charitate. *Ibid. n. 13.*

F. Giebt es keine andern guten Handlungen, als diejenigen, die aus Liebe zu Gott verrichtet werden?

A. Der heil. Augustinus antwortet auf diese Frage *a*), wenn man, vermöge der Gabe Gottes, des wahren Glaubens lebt; so ist Gott der Seele gegenwärtig, sie zu erleuchten, sie die Begierlichkeit überwinden, und die Widerwärtigkeiten erdulden zu lassen; und alle diese Handlungen werden nur alsdenn gut verrichtet, wenn sie um Gottes willen verrichtet werden, das heißt, wenn sie aus einer unverdienten Liebe Gottes entstehen, eine Liebe, die wir nur von ihm haben können.

F. Kann man nicht sagen, dieses wäre nur allein die Lehre des heil. Augustinus, aber nicht die Lehre der ganzen Kirche?

A. Es ist eben so wohl die Lehre der Kirchenversammlungen *b*), als des heil. Augustinus. Denn sie

a) Quando Deo donante ex vera fide vivitur, ipse Deus adest et menti illuminandæ et concupiscentiæ superandæ, et molestiæ perferendæ. Hoc enim totum recte fit, quando fit propter ipsum, id est, quando gratis amatur ipse: qualis amor nobis esse non potest, nisi ex ipso. *Lib.* 5. *cont. Iul. n.* 9.

b) Secundum sanctorum scripturarum sententias, vel antiquorum Patrum definitiones, hoc Deo propitiante et prædicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum, sicut oportuit, aut operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiæ divinæ prævenerit. *Conc. Arauf.* 2. *c.* 25. *tom.* 4. *Conc. gener. Labb, p.* 1671.

sie ist dasienige, was in dem Canon der zu Oranien gehaltenen Kirchenversammlung enthalten ist, welcher sagt, es könne niemand, wie es sich gezieme, Gott lieben, an ihn glauben, oder etwas für ihn thun, wenn ihm nicht die Gnade und Barmherzigkeit Gottes zuvor käme.

F. Was heißt denn ein gutes Werk, wie es sich geziemt, thun?

A. Gute Werke, wie es sich geziemt, thun, heißt sie aus Liebe thun. Denn, spricht der heil. Augustinus *a*), wenn man das Gute aus Furcht, oder aus einer fleischlichen Absicht, und nicht vermöge der Liebe, die der heilige Geist in dem Herzen ausgießt, thut; so thut man das Gute nicht, wie es sich geziemt, ob man es gleich zu thun scheint.

F. Hat man denn die Gnade bey allen Arten der Versuchungen nöthig?

A. Ja; denn der heil. Augustinus wollte haben, Pelagius sollte überhaupt gestehen, ob wir gleich, wenn wir wider die Versuchungen und die Begierlichkeit schreiten, es vermöge unserer Freyheit thäten; so siegeten wir doch nicht vermöge unserer Freyheit, sondern vermöge des göttlichen Beystandes. Und es ist nichts allgemeiner, als was der Pabst Cölestinus, in einem Briefe an die französischen Bischöffe, durch folgende Worte

a) Quod fit vel timore pœnæ, vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad illam charitatem, quam diffundit Spiritus sanctus in cordibus nostris, nondum fit, quemadmodum fieri oportet, quamvis fieri videatur. *Enchir. c.* 121. *n.* 32.

Worte ausdrückt, die aus einer Antwort der africanischen Bischöffe an den Pabst Zosinus genommen sind: *a*) „Wir müssen unsere Freyheit so bekennen, daß „wir zu gleicher Zeit gestehen, der göttliche Beystand „habe an allen guten Bewegungen des Willens den „größten Antheil.„

F. Giebt es auch scholastische Lehrer, die der Meynung sind, daß man ohne die Gnade keine Versuchung überwinden könne?

A. Vasquez *b*) behauptet, man könne ohne die Gnade Jesu Christi weder eine Versuchung überwinden, noch sonst eine moralisch gute Handlung verrichten. Bellarminus *c*) lehrt in Ansehung der Versuchungen dasselbe, wie solches eben dieser Vasquez *d*) anmerkt.

a) Ut nec nostrum deesse sentiamus arbitrium, et in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus, magis illius valere non dubitemus auxilium. *Vid. collect. authorit. sedis Apostol. Episcoporum de grat. et lib. arbit. tit.* 5. *post. Epist.* 1. *Cœlestini ad Episc. Galliæ. tom.* 2. *Conc. gener. Labb. p.* 1615.

b) *Vasq. in* 2. *disp.* 190. *c.* 12. *et disp.* 189. *c.* 15.

c) *Bellarm. lib.* 5. *de grat. et lib. arb. cap.* 7.

d) *Vasq. disp.* 190. *c.* 18. *n.* 15.

Das XII. Capitel.

Von den verschiedenen Arten der Gnade.

F. Giebt es nur eine Art innerer Gnade?

A. Es giebt gewiß verschiedene Arten der Gnade, die man innere nennen kann; denn man kann diesen Namen eben so wohl den Gnaden des Verstandes, als den Gnaden des Willens beylegen. Es giebt so gar verschiedene Bewegungen im Willen, welchen man ihn auch beylegen kann; dergleichen sind die Bewegungen der Furcht, und andere Neigungen, die Gott einflössen kann. Es giebt zur Gewohnheit gewordene und wirksame Gnaden; (*gratias habituales et actuales*); es ist aber wahr, daß, wenn man von den eigentlich so genannten Gnaden, durch welche Gott in den Willen wirkt, von den heilsamen und befreyenden Gnaden redet, man darunter nur eine Art derselben verstehen muß, welche Bewegungen der Liebe sind.

F. Wenn eine jede Gnade Gottes guter Wille und Liebe ist; so rechtfertiget also eine jede Gnade?

A. Die Folgerung ist nicht richtig. Denn die Wirkung die Seele zu rechtfertigen, sie zu erneuern, und die Sünden zu vertilgen, kömmt nicht einer jeden Liebe Gottes, sondern nur der vollkommenen Liebe zu; und es ist so gar schwer zu sagen, welches die vollkommene Liebe ist, die die Seele von sich selbst, ohne die wirkliche Empfangung der Sacramente, rechtfertigt. Es ist aber auf der einen Seite nur mehr als zu gewiß, daß die unvollkommene Liebe Gottes, oder die angefangene

fangene Liebe gut ist; und auf der andern, daß sie nicht rechtfertigt.

F. Was muß man unter dieser unvollkommenen und angefangenen Liebe verstehen?

A. Man muß die ersten Bewegungen der Liebe verstehen, die Gott im Herzen erweckt, welche die Seele noch nicht bekehren, weil sie ihnen widersteht; aber diese Gnaden bereiten sie nach und nach vor, an ihrer Bekehrung zu arbeiten, und der Begierlichkeit zu widerstehen. Von diesen Bewegungen muß man dasjenige verstehen, was der heil. Augustinus sagt, der neue Wille, den ihm Gott gegeben hätte, könne seinen bösen Willen, der durch eine lange Gewohnheit stark geworden, noch nicht überwältigen.

F. Erschüttert Gott nicht gemeiniglich die Seelen lange vorher, ehe er sie wirklich bekehrt?

A. Gott will nicht, daß die Ordnung der Gnade von der Ordnung der Natur durch in die Augen fallende Unterschiede unterschieden seyn soll. Nun wird man aber bey den ganz natürlichen Leidenschaften nicht gewahr, daß die Menschen von einer herrschenden Leidenschaft plötzlich zu einer andern herrschenden Leidenschaft fortgehen. Es geschieht dieses ganz unvermerkt. Die Seele fängt an, an einem andern Gegenstande, als an dem Gegenstande der Leidenschaft, die sie beherrscht, etwas angenehmes zu finden; sie vergnügt sich auf eine flüchtige Art daran; diese Liebe, die anfangs schwach war, wird nach und nach stark, und endlich stark gnug, um diejenige, die sich des Herzens bemächtigt hatte, zu überwältigen. Eben so verhält

es sich auch mit der Liebe Gottes *a*). Sie wächst und nimmt zu, und bemächtigt sich des Herzens gemeiniglich nicht eher, als wenn sie durch verschiedenes Wachsthum ist vermehrt worden. Ich sage gemeiniglich; denn bisweilen erfüllt sie Gott, um seine unumschränkte Herrschaft über das Herz der Menschen zu zeigen, mit einer Liebe, die er sogleich aufs höchste treibt, wie der Verfasser des Buchs von dem Berufe der Heyden sagt.

F. Was soll man unter den Worten, zuvorkommende, erweckende und wirkende Gnade, verstehen?

A. Nach dem heiligen Augustinus versteht man unter diesen Worten die Gnade, vor welcher kein guter Wille des Menschen hergeht, und die ihn auferweckt, wenn er in der Sünde eingeschlafen ist; und so bedeuten diese Ausdrücke in ihrer Sprache allzeit Gnaden, durch welche Gott den Willen der Bösen, die er rühren oder bekehren will, erweckt, ermuntert und

a) Nec facile reperitur in exordio maturitas, et in inchoatione perfectio. Exerit quidem frequenter potens et misericors Deus mirabiles istas suæ operationis effectus, et quibusdam mentibus non expectata profetuum mora, totum simul, quidquid collaturus est, invehit..... multo tamen crebrior multoque numerosior pars illa hominum est, cui particulatim quicquid superna largitas donat, accrescit ..... Donum quoque ipsius charitatis non semper eiusmodi est, ut, quicquid ad plenitudinem ipsius pertinet, simul a percipiente sumatur. *Auth. lib. de vocat. gentium, lib. 2. cap. 11.*

und ihm zuvor kömmt. Aber nach den Gottesgelehrten der Schule werden diese Ausdrücke von einer ieden Gnade verstanden, die der Einwilligung des Willens zuvorkömmt, so daß nach ihnen alle Gnaden, deren die Christen in ihrem ganzen Leben theilhaftig werden, erweckende und zuvorkommende Gnaden sind, wenn sie der Einwilligung des Willens zuvorkommen.

F. Was bedeuten die Wörter, nachfolgende, helfende, und mitwirkende Gnade?

A. Nach dem heil. Augustinus soll man unter diesen Ausdrücken die Gnaden verstehen, die Gott den Seelen giebt, nachdem er in ihnen den guten Willen gewirkt hat; so daß, den ersten guten Willen ausgenommen, alle übrige Gnaden unter diesen Ausdrücken begriffen sind. Aber, nach den scholastischen Gottesgelehrten, versteht man unter den Wörtern, nachfolgende, helfende und mitwirkende Gnade, die Gnade, die in dem Willen die Bewegung wirkt, vermöge welcher er in diejenige willigt, die die erste Gnade hervorgebracht hat. Denn es ist nicht gnug, daß Gott den Willen durch eine Bewegung, die er in ihm, ohne ihn, das ist, ohne seine freye Einwilligung, hervorbringt, erweckt; sondern er muß auch noch überdieses den Willen helfen einwilligen, und zugleich mit ihm wirken. Und dieses nennen sie die mitwirkende, helfende und nachfolgende Gnade.

F. Ist dieser Unterschied beträchtlich?

A. Nein; es ist nur ein Unterschied unter den Worten. Denn es ist gewiß, daß die Gnade alles thut, was ihr der heil. Augustinus und diese Gottesgelehrten zuschreiben. Es ist aber nöthig, diese verschie-

schiedenen Begriffe und Ausdrücke zu wissen, um die Sprache der einen und der andern zu verstehen, indem dieselbe Gnade, nach den einen die nachfolgende, und nach den andern die zuvorkommende Gnade ist. Denn die Gnaden, die Gott den Gerechten erzeigt, um sie zu guten Werken anzutreiben, sind, nach dem heil. Augustinus, nachfolgende, und, nach den scholastischen Gottesgelehrten, zuvorkommende Gnaden.

F. Wie ist die gewöhnliche Eintheilung der Gnaden, in unverdiente und rechtfertigende Gnaden, zu verstehen?

A. Sie will anzeigen, daß es gewisse Gaben Gottes giebt, die er unverdienter Weise, wenn es ihm gefällt, giebt, welche aber diejenigen, denen er sie giebt, nicht rechtfertigen, und nicht gerade zu auf ihre Heiligung abzielen; und das sind diejenigen, die man unverdienter Weise gegebene Gnaden nennt: *Gratiæ gratis datæ.* Dergleichen sind die Gaben der Wunder, der Weissagung, der Sprachen, und alle übrigen, von welchen der heil. Paulus *a*) in dem ersten Briefe an die Corinthier redet. Diese Gaben sind mehr zum Nutzen anderer, als zum Nutzen der Person, die sie besitzt, bestimmt; obgleich der gute Gebrauch, den sie davon macht, zu ihrer Heiligung etwas beytragen kann. Diese Gaben befördern die Ausbreitung des Evangeliums; und deswegen waren sie im Anfange der Kirche weit grösser, merkwürdiger und häufiger, als jetzo. Einige davon sind bleibende, als die Weisheit und Wissenschaft; andere aber sind von nicht gar zu langer Dauer, als die Gabe der Wunder

a) 1. *Cor.* 12, 4. 5. 6. 7. *u. f.*

Wunder und der Weissagungen. Denn ob sich gleich Gott oftmals derselben Personen bedient hat, um verschiedene Weissagungen und Wunder zu thun; so hängt es doch nicht von dem Propheten und Wunderthäter ab, welche zu thun, wenn er will.

F. Können dergleichen Gnaden auch bey den Gottlosen angetroffen werden?

A. Das Evangelium sagt es ausdrücklich. Viele, spricht Jesus Christus, werden am jüngsten Tage kommen, und sagen *a*): Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissaget? Haben wir nicht in deinem Namen viel Wunder gethan? Alsdenn wird er zu ihnen sagen: Ich habe euch niemals gekannt.

F. Ist dieses etwas sehr gewöhnliches?

A. Nein; und die ganze Geschichte, so wohl des alten, als des neuen Testaments, gleichwie auch die Kirchengeschichte, geben uns zu erkennen, daß sich Gott gemeiniglich der Heiligen und der Männer Gottes bedient hat, Wunder zu thun, und zu weissagen. Es giebt sehr wenig Beyspiele von Wundern, die von Gottlosen oder Ketzern sind gethan worden. Wenn es aber auch gleich welche gäbe; so können doch die Güte und Wahrheit Gottes niemals zulassen, daß iemals welche geschähen, wenn sie in den Irrthum verführen, und die Menschen von der wahren Religion und Gottesfurcht abwendig machen könnten. F.

a) Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus.... et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis, quia nunquam novi vos. *Matth.* 7, 22. 23.

F. Wenn würden die Wunder in Irrthum verführen können?

A. Es würde geschehen, wenn sie mit einer ausdrücklichen Versicherung wären gethan worden, daß man ein Wunder thäte, um den Irrthum zu bestätigen; oder wenn die Umstände so beschaffen wären, daß man daher ganz natürlich Anlaß nehmen könnte, sich auf die Seite des Irrthums zu begeben, und zu glauben, das Wunder billige und bestätige ihn. Es sind also bey allen dunkeln und verwickelten Fragen, welche die Einfältigen nicht einsehen konnten, die Wunder allzeit nur in der Kirche, und von denen, welche die Kirche unterstützte, gethan worden.

F. Warum saget ihr, bey dunkeln Fragen?

A. Weil, wenn jemand gewisse Wahrheiten bestritte, in Ansehung deren man sich nicht so leicht irren und verblenden kann, und welche auf unzähligen Wundern beruhen, als die Einheit Gottes, die Göttlichkeit der Schrift, daß Jesus Christus der Messias ist, und andere solche Artikel, es nicht so sehr würde zu verwundern seyn, wenn Gott zuliesse, daß wahre oder falsche Wunder geschähen, weil man dabey weniger Gelegenheit haben würde, sich zu irren und zu betriegen; und weil, &c. die Partey der Wahrheit von so vielen augenscheinlichen Beweisen, und von allen vorhergehenden Wundern der Heiligen unterstützt würde, allzeit ein hinlänglicher Vorzug von Licht und Klarheit seyn würde, um von den Einfältigsten eingesehen und unterschieden zu werden, wenn sie nur ein redliches Herz hätten und aufrichtig handelten. Ganz anders aber verhält es sich mit den etwas dunklen Fragen, die

von

von Nachdenken, Untersuchungen und Beurtheilungen abhängen. Da diese von Einfältigen nicht können angestellt werden; so läßt Gott alsdenn niemals zu, daß die Wunder bey denen, die den Irrthum begünstigen, angetroffen werden.

Es werden also die Wunder nur auf Seiten der Wahrheiten angetroffen; und die Wahrheit hat wegen der Wunder und der übrigen handgreiflichen Beweise einen solchen in die Augen fallenden Vorzug, daß sie die Wunder und Zeichen, die von den Vertheidigern des Irrthums gethan werden, verdunkelt und zernichtet; wie der in eine Schlange verwandelte Stab Mosis, die Stäbe der Zauberer des Pharao, welche auch in Schlangen waren verwandelt worden, verschlang.

F. Welche Gnaden muß man unter die rechtfertigenden zählen?

A. Man muß alle dieienigen darunter rechnen, die zur Rechtfertigung abzielen, gleichwie auch die, welche wirklich rechtfertigen. Und so gehören nicht nur die rechtfertigende Gnade und die von Gott eingeflößten Tugenden, sondern auch die kleinsten Anfänge der Liebe Gottes, mit darunter; weil, wie der heil. Augustinus spricht *a*), ein jeder Anfang der Liebe eine angefangene Gerechtigkeit ist.

F. Welche Gnaden sind vorzuziehen, die unverdienten, oder die rechtfertigenden?

a) Charitas inchoata, inchoata justitia est. *Lib. de nat. et grat. c. 70.*

A. Man muß diejenigen vorziehen, die uns zu Gott führen, und welche die rechtfertigenden sind; denn diese darf man eigentlich wünschen und begehren. Das Wünschen der übrigen ist gefährlich und verdächtig; weil zu besorgen ist, man wünsche nur ihren Glanz; und, ob sie gleich für andere bestimmt wären, so wünsche man sie doch für sich selbst. Man kann so gar sagen, diese Gnaden wären für die, welche sie haben, gefährlich, weil sie einen grossen Grad der Demuth bedürfen, um zu verhindern, daß sich die Seele ihrentwegen nicht erhebt; und deswegen haben sie auch die Heiligen mehr gefürchtet, als gewünschet.

Sechster

Sechster Abschnitt.

Von der Verwerfung.

Das I. Capitel.

Was man von der Verwerfung glauben soll.

F. Was ist in Ansehung der Verworfenen gewiß?

A. Es giebt verschiedene gewisse Wahrheiten, die ohne Irrthümer nicht können geleugnet werden, dergleichen folgende sind:

1. Daß Gott keinen Verworfenen zur Sünde antreibt.

2. Daß die erwachsenen Verworfenen nicht deswegen verdammt werden, weil sie nicht gut haben seyn können; sondern weil sie es nicht haben seyn wollen, wie solches die zu Valentia gehaltene Kirchenversammlung *a*) ausdrücklich gesagt hat.

3. Daß Gott auch so gar gegen die Verworfenen gütig und barmherzig ist.

a) Firmissime tenendum esse credimus .... nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis, vel merito originali, vel etiam actuali, permanserunt. *Conc. Valent.* 3. *an.* 855. *can.* 2. *tom.* 8. *Conc. gen. Labb. p.* 135.

4. Daß kein Verworfener von Gott die Reihe kräftiger Gnaden bekömmt, vermöge welcher die Auserwählten ganz unfehlbar selig werden.

5. Daß Gott in Ansehung der Verworfenen nicht eben den unumschränkten Willen, sie selig zu machen, gehabt, den er in Ansehung der Auserwählten gehegt hat.

6. Daß, obgleich Jesus Christus für alle gestorben ist, er doch seinen Tod für die Verworfenen nicht auf eben die Art dargebracht, wie er ihn für seine Auserwählten dargebracht hat; das ist, in der kräftigen Absicht, ihnen Gnaden zu erwerben, durch welche sie ganz unfehlbar selig würden. Einige von diesen Wahrheiten werden in der Folge in ein Licht gesetzt werden; vorietzo aber soll man überhaupt merken, daß alle Fragen, die man wegen der Verworfenen aufwerfen, und alle Meynungen, die man von den Gnaden, welche ihnen entweder sind gegeben oder versagt worden, hegen kann, an ihrem Schicksale nichts ändern werden, was für eine Meynung man auch immer davon hegt. Es werden allzeit dieselben Personen seyn, die das unselige Ende erreichen werden, weswegen sie Verworfene heissen, und die durch dieselbe Reihe von Handlungen dahin gelangen werden. Es kömmt also nur darauf an, daß man es begreiflich macht, daß sie selbst an ihrem Untergange Schuld und Ursache sind, wie denn der Prophet Hoseas sagt *a*): **Dein Verderben, o Israel, kömmt nur von dir her**; und daß Gott nichts dazu beyträgt, daß er ihnen nicht im geringsten unrecht thut, und daß sie vielmehr

a) Perditio tua ex te. *Hos.* 13. 9.

mehr deswegen strafbar sind, weil sie, wie der heil. Paulus spricht, den Reichthum seiner Güte verachtet haben.

Das II. Capitel.

Wie die Verwerfung geschieht.

F. Verwirft Gott gewisse Menschen, ehe er noch eine Sünde vorher gesehen hat?

A. Es giebt Gottesgelehrte, welche lehren, Gott habe, ehe er sogar noch die Erbsünde vorhergesehen, von Ewigkeit her beschlossen, den Verworfenen die kräftigen Gnaden, ohne welche niemand selig wird, nicht zukommen zu lassen; aber diese Meynung ist sehr schwer zu begreifen, und sie ist auch noch überdieses dem heil. Augustinus ganz gewiß zuwider *a*). Denn er hat allzeit gelehrt, die Verwerfung setze wenigstens

a) Hæc massa si esset ita media, ut, quemadmodum nihil boni, ita nec mali aliquid mereretur, non frustra videretur iniquitas, ut ex ea fierent vasa in contu meliam. Cum vero per liberum arbitrium primi hominis incondemnationem universa defluxerit, procul dubio, quod ex ea fiunt vasa in honorem, non ipsius iustitiæ, quæ gratiam nulla præcessit, sed Dei misericordiæ; quod vero in contumeliam, non iniquitati Dei, quæ absit, ut sit apud Deum, sed judicio deputandum est. *Aug. epist.* 186. *alias* 106. *c.* 6. *n.* 18.

Merito autem videretur injustum, quod flant vasa iræ in perditionem, si non esset ipsa universa ex

die Erbsünde voraus, und Gott habe wegen dieser vorhergesehenen Sünde den Schluß gefaßt, einige Menschen von der verderbten Masse abzusondern, und die andern darinnen zu lassen.

F. Faßt der Rathschluß von der Verwerfung nur allein die Verweigerung der besondern Gnaden, oder auch noch eine Bestimmung zur Strafe in sich?

A. Es giebt einige, welche, wie der Vater Petau *a*), sagen, nach der Meynung des heil. Augustinus fasse dieser Rathschluß sowohl das eine, als das andere, in sich, und Gott habe die Verworfenen ausdrücklich zu ewigen Strafen bestimmt; weil sie in derselben verderbten Masse, das ist, unter der Zahl der mit der Erbsünde befleckten Adamskinder gebohren würden. Aber die Ausdrücke des heil. Augustinus zeigen weiter nichts an, als daß Gott, in Betrachtung der Erbsünde, beschlossen habe, die Verworfenen in der verdammten Masse zu lassen. Es scheint also, man sähe den Sinn seiner Worte zur Gnüge ein, wenn man sagte, Gott habe, in Betrachtung der Erbsünde, welche sie zu Feinden Gottes macht, beschlossen, ihnen die besondern Gnaden nicht zu geben, durch welche die Auserwählten selig werden, und ohne welche man es niemals wird; und er habe es für recht und billig befunden, diesem unglücklichen Haufen diesen besondern Beystand nicht zu leisten. Woher es ganz unfehlbar kömmt, daß sie, obgleich durch ihr Ver-

ex Adam massa damnata. Quod ergo fiunt inde nascendo vasa iræ, pertinet ad debitam pœnam. *Ep.* 190. *alias* 157. * 3. *n.* 9. *Et alibi passim.*

a) *Theol. dogm. l.* 9. *n.* 2. *et seqq.*

Verschulden, niemals aus der Sünde aufstehen, oder in der Gerechtigkeit, die sie bisweilen von Gott erhalten, nicht beharren.

F. In welcher Ordnung soll man glauben, daß Gott seine Rathschlüsse in Ansehung der Erwählten und Verworfenen macht?

A. Man kann sie sich in folgender Ordnung vorstellen:

1. Gott hat vorhergesehen, daß die ganze Nachkommenschaft Adams mit der Erbsünde würde befleckt seyn, die sie mit Recht zum Gegenstande seines Zorns machen würde.

2. Nach diesem Vorhersehen macht er zween Schlüsse, den einen, aus dieser verderbten Masse eine gewisse Anzahl Menschen zu erretten, um seine Barmherzigkeit an ihnen sich offenbahren zu lassen; und vermöge ebendieses Schlusses bestimmt er für sie die Mittel, durch welche er sie zu dem Grade der Seligkeit, den er ihnen zu geben beschlossen hat, will gelangen lassen; und den andern, seine Gerechtigkeit zu offenbahren, indem er den Verworfenen dieselben Gnaden nicht giebt.

3. Er sieht alle Handlungen der Verworfenen vorher, die dieser besondern Gnaden beraubt sind, aber doch den Beystand vieler allergemeiner Gnaden haben.

4. Nach dem besondern Vorhersehen ihrer Sünden macht er den Schluß, sie so, wie sie es verdienen, zu strafen.

F. Was ist in dieser Lehre schwer zu begreifen?

A. Es ist nicht dieses, daß Gott aus derselben Masse einige erwählt, um ihnen gewisse besondere Gnaden zu erzeigen, die sie gewiß zur Seligkeit führen, auch nicht dieses, daß er den andern diese Gnaden nicht auch erzeigt; denn es ist klar, daß, da er weder den einen, noch den andern, etwas schuldig ist, er denen, die er erwählt, Gnade erzeigt, und denen, welchen er auf diese Art nicht beysteht, nicht unrecht thut. Sondern es ist dieses, daß, ob er gleich einigen von den Verworfenen die Erbsünde erläßt, und sie dadurch zu Gliedern des Leibes seines Sohnes macht, die Folgen des ewigen Rathschlusses wegen ihrer Verwerfung, in Ansehung ihrer, doch noch immer ihren Fortgang haben; ob es gleich wahr ist, wie es die tridentinische Kirchenversammlung ausgesprochen hat, daß Gott an den Wiedergebohrnen nichts als Sünde haßt *a*).

F. Was kann man, diese Schwierigkeit zu heben, sagen?

A. Man darf nur dasjenige auf die Erbsünde anwenden, was die Gottesgelehrten und die Prediger oftmals von den wirklichen Sünden lehren, nämlich, daß Gott, indem er sie durch die Loszählung des Priesters erläßt, den Sündern nicht allzeit denselben Beystand leistet, den sie würden gehabt haben, wenn sie nicht gesündigt hätten.

„Obgleich, spricht ein gewisser berühmter Schrift„steller, der vielen Beyfall erhalten hat *b*), obgleich die

a) In renatis nihil odit Deus. *Conc. Trid. sess.* 5. *decr. de pec. origin.*

b) *Le P. le Jeune de l' Orat. dans son serm.* 3. *tom. part.* 21. *pag.* 633.

„die Todtsünde, was die Schuld anbetrifft, durch „eine wahre Busse ist vertilget worden; so kann es „doch geschehen, und es geschieht bisweilen, daß der „Rathschluß von seiner Verwerfung in diese Sünde „eingeschlossen ist. Es kann sich zutragen, daß diese „Sünde der Grund, der Saame und der erste Be„wegungsgrund eurer Verdammung ist. O mein „Gott! wie viel Ursache hat dein Prophet gehabt, zu „sagen: Wie schrecklich bist du in deinen Schlüssen „über die Menschenkinder, und wie tief ist der Ab„grund deiner Gerichte! Er beweiset dieses auf fol„gende Art.

„Wenn wir selig werden wollen, spricht er, so „müssen wir der letzten Versuchung, in die wir vor „unserm Tode gerathen, widerstehen. Um ihr Wi„derstand zu thun, dazu gehört eine übernatürliche „Hülfe; und diese Gnade kömmt nur von Gott, und „er giebt sie, wem er will. Nun kann es sich aber, „spricht dieser Schriftsteller, zutragen, daß euch Gott, „in Ansehung einer Todtsünde, die ihr begehet, dieser „besondern und kräftigen Gnade, und folglich der Be„harrung bis ans Ende, und der ewigen Seligkeit „beraubt. Denn obgleich diese Sünde, was die „Schuld anbetrifft, durch eine wahre Busse ist ver„tilgt worden; so ist Gott doch nicht verbunden, euch „den gnädigen Beystand und die ausserordentliche Gna„de zu geben, die er nur giebt, wem er will. Ich „sage nicht, daß er euch alles Beystandes beraubt; „was aber diesen besondern Beystand anbetrifft, so „hängt er bloß von seiner Barmherzigkeit ab, und er „kann sie euch in Betrachtung dessen, daß ihr ihn ehe„mals beleidigt habet, mit Recht versagen„. F.

F. Vielleicht ist dieses die besondere Meynung dieses Schriftstellers?

A. Keinesweges; er führt den heil. Gregorius über den Ezechiel; den heil. Thomas 1, 2, q. 7, *art.* 1. den Trigo, und den Lessius selbst an, welcher, wie er spricht, diese Lehre *a*), in Ansehung der Sünde, die, was die Schuld und Strafe anbetrifft, ganz ist erlassen worden, ausdrücklich vorträgt.

F. Kann man diese Lehre mit Gründen darthun?

A. Ja; und sie ist die nothwendige Folge von dem, was man gesagt hat. Denn da die kräftige Gnade diejenige nicht ist, die Gott mit dem Stande des unschuldigen Menschen verbunden hätte; so hat er, indem er gesündigt, nicht verdienen können, daß ihm Gott mit dieser Art von Gnade beystünde. Gott kann sie also, im Stande der verderbten Natur, mit Recht versagen, wem er will, und folglich kann er sie in Absicht auf die Erb- oder wirkliche Sünde versagen; ob er gleich vorhersieht, daß die Sünde durch die Sacramente wird vertilgt werden.

F. Ist es allzeit die Erbsünde, welche die Beraubung dieser kräftigen Gnaden nach sich zieht?

A. Die wirklichen Sünden, sie mögen seyn vergeben worden, oder nicht, können sie auch nach sich ziehen, und so gar die erläßlichen Sünden; aber die Beraubung der kräftigen Gnade bey den Sünden, die der Anfang von der Verwerfung sind, ist die Wirkung der blossen Erbsünde.

F.

a) *Trigo in Summa, quæst.* 18. *art.* 8. *dub.* 3. *Lessius l.* 13. *c.* 15.

F. Sind diejenigen, welchen Gott diesen kräftigen Beystand, wegen der Erbsünde, versagt, dadurch ganz ausser Stand gesetzt, die Gebote Gottes zu beobachten, und den Versuchungen zu widerstehen?

A. Nein; es geschieht indessen aber niemals, daß sie den Versuchungen widerstehen, und die Gebote Gottes beobachten, weil es ihnen niemals am Willen, sie zu übertreten, mangelt, indem die Begierlichkeit den Willen ganz unfehlbar auf ihre Seite zieht, wenn er nicht von einer stärkern Gnade gestärkt wird. Uebrigens findet sich diese Schwierigkeit nicht bloß und allein bey der Meynung des heil. Augustinus; sondern sie wird auch bey den Meynungen aller derer, die man Congruisten und Thomisten nennt, angetroffen. Denn, nach den einen und den andern, giebt Gott den Verworfenen, zur Zeit ihres Falles, nur Gnaden, die keine Kraft und Wirkung haben.

Das III. Capitel.

Von der Güte Gottes in Ansehung der Verworfenen.

F. Da es gewiß ist, daß Gott keinem Verworfenen die besondere Güte erweist, welche die Ursache von der Seligkeit der Auserwählten ist; soll man wohl glauben, daß er gegen die Verworfenen gar nicht gütig ist?

A. Es würde ein offenbarer Irrthum seyn, wenn man es sagte, denn der heil. Paulus versichert uns *a*), daß die Güte Gottes selbst diejenigen zur Busse anleitet, die sich durch ihr hartes Herz einen Schatz des Zorns auf den Tag des Zorns häufen. Das ganze alte Testament ertönt von Lobsprüchen der Barmherzigkeit Gottes gegen die undankbaren und widerspennstigen Jüden. Und wenn der Weise das Verhalten Gottes gegen die Heyden betrachtet, so ruft er aus *b*): O Herr, wie gut und süß ist dein Geist in allen Dingen! Denn du strafest die, welche sich verirren, nur zum Theil, du erinnerst sie und ermahnest sie selbst durch das, wodurch sie sich versündigen, von ihrer Bosheit abzulassen, und an dich, o Herr, zu glauben.

F. Welches sind die Wirkungen dieser Barmherzigkeit Gottes gegen die Verworfenen?

A. Alle zeitliche Wohlthaten machen einen Theil derselben aus; denn es heißt *c*): Gott läßt seine Sonne

a) Ignoras, quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit? secundum autem duritiam tuam et impœnitens cor, thesaurisas tibi iram in die iræ, et revelationis justi iudicii Dei. *Röm.* 2, 4. 5.

b) O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus! ideoque eos, qui ex errant, partibus corripis, et de quibus peccant, admones et alloqueris, ut, relicta malitia, credant in te, Domine. *Weish.* 12, 1. 2.

c) Ut sitis filiis Patris vestri, qui in cœlis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos. *Matth.* 5, 45.

Sonne über die Guten und über die Bösen aufgehen, und läßt über die Gerechten und Ungerechten regnen. Und darunter muß man auch das Seyn und das Leben, welches er ihnen giebt; die Verlängerung dieses Lebens, und allen Beystand, den er ihnen zur Erhaltung desselben leistet; rechnen.

F. Wozu dient alles dieses den Verworfenen sonst, als sie strafbarer und elender zu machen?

A. Es ist wahr, sie mißbrauchen alle diese Gaben Gottes; es folgt aber hieraus nicht, daß sie ihnen Gott nicht aus Gütigkeit zugesteht, ob er gleich vorhersieht, daß sie dieselben mißbrauchen werden. Eben so hat er vorhergesehen, daß die abgefallenen Engel alle Gnaden, die er ihnen erzeigt hat, mißbrauchen, und daß sie ihnen weiter zu nichts dienen würden, als sie ewig unglücklich zu machen. Indessen ist es gewiß, daß er sie aus lauter Güte erschaffen, und mit allen diesen Vorzügen gezieret hat. Die Verworfenen mißbrauchen alle diese Gaben Gottes aus vorsetzlicher Bosheit. Sie werden von keiner Nothwendigkeit zum sündigen gezwungen, sondern thun es freywillig, und haben kein Recht, die Schuld jemand anders, als sich selbst, beyzumessen.

F. Erzeigt denn Gott den Verworfenen gar keine Gnade, die auf die ewige Seligkeit abzielt und sich darauf bezieht?

A. Es beziehen sich auch so gar alle zeitliche Gnadenbezeigungen darauf. Denn wir werden, wie der heil. Paulus spricht, von Gott durch die Wohlthaten, die er uns erzeigt, zur Busse eingeladen, es giebt indessen welche, die sich noch eigentlicher darauf beziehen.

F.

F. Welches sind die Gunstbezeigungen Gottes, die sich eigentlicher auf die Seligkeit beziehen?

A. Es sind verschiedene:

1. Gott würde die Verworfenen von seiner Gnade, von seiner Barmherzigkeit und von seiner Herrlichkeit nicht ausschliessen, wenn sie ihre Zuflucht zu ihm nehmen, sich bekehren, und in seine Kirche begeben wollten; und Gott will die Schätze seiner Gnade einem jeden auf der Erde wandelnden Menschen aufrichtig aufthun, der ihn geziemend und aufrichtig darum bitten will.

2. Er will haben, die Sacramente seiner Kirche sollen denen von den Verworfenen, welchen er sie bekannt machen läßt, offen stehen; sie sollen zur Gesellschaft der lebendigen Glieder der Kirche eingeladen und berufen werden. Und wenn sie sich nicht in dieselbe begeben; so ist er es nicht, der sie davon ausschließt; sondern sie wollen selbst nicht hinein gehen, oder wenn sie hinein gegangen sind, so verbannen sie sich selbst durch ihre Sünden und Laster daraus. Er mißbilligt ihre Weigerung, er billigt es, daß sie hinein gehen, er giebt ihnen ein Vermögen hinein zu gehen; sie sind also wirklich Schuld daran, wenn sie nicht hinein gehen. Man kann also, wie solches der heil. Hilarius thut *a*), mit Wahrheit sagen, Gott wiese niemanden zurück, als diejenigen, die sich ihm widersetzten; und er verwürfe niemanden, als die, die ihn nicht achteten.

Man

a) Neminem nisi obnitentem repellit, neminem nisi negligentem rejicit. *Hil. in Ps.* 118. *litt.* 2. *num.* 5.

Man kann, wie solches der heil. Ephrem thut *a*), mit Wahrheit sagen, die Gnade Gottes wäre für alle ausgesetzt, und sie stünde denen, die sie sich zu Nutze machen wollten, allzeit offen. Man kann, wie solches der heil. Paulinus thut *b*), mit Wahrheit sagen, Gott schliesse sein Reich vor niemanden zu, weil er sogar erlaube, mit Gewalt hinein zu gehen. Man kann, wie es der heil. Isidorus aus Sevilien thut *c*), mit Wahrheit sagen, Gott verlasse und verachte niemanden, er verabscheue niemanden, und schliesse niemanden von seiner Barmherzigkeit aus; das heißt, er verachte und verwerfe keinen von denen, die ihn suchten. Man kann, mit den alten Scholastikern, in einem guten Verstande mit Wahrheit sagen, Gott biethe seine Gnade allen und jeden an; es reichten aber nicht alle die Hand, das heißt, den Willen dar, um sie zu empfangen. Alles dieses ist von der heiligmachenden Gnade,

a) Nunquam gratia quemquam rejicit hominum salvari cupientium.... Divina gratia omnibus expositа est; ac patet semper ea frui volentibus, et unicuique, quantum voluerit. *Ephrem. serm. in mulierem peccatricem. init.*

b) Omnibus vita, omnibus via, omnibus ianua est, nemini claudit sua regna, quibus et vim permittit inferri. *Ep.* 13. *ad Pammach. alias* 33. *n.* 26.

c) Licet offensa sit gravis, tu autem clemens, tu pius es, tu multæ miserationis. Nullum relinquis, nullum spernis, nullum detestaris, nullum recusas a misericordia, sed ultro ferens, clementer peccantes expectas, ut redeant. *Ibid. Isid. Hispal. synonim. lib.* 1. *circa fin.*

Alex. a' Ales, p. 3. *qu.* 69. *membr.* 5. *art.* 4.

Gnade, von der Vergebung der Sünden, und so gar von allen wirklichen Gnaden wahr, die durch das Gebeth erlangt werden, und die Gott allen denen, die ihn darum bitten, wirklich zu geben bereit ist.

F. Giebt Gott den Verworfenen keine Gnaden, die sie in den Stand setzen, entweder die Gebote zu erfüllen, oder die Kraft, sie zu erfüllen, zu erlangen?

A. Es ist in Ansehung aller Verworfenen, welche die rechtfertigende Gnade erhalten haben, gewiß, daß sie deswegen die Gebote beobachten können, und daß si ihnen nicht unmöglich sind. Man erklärt dieses Vermögen auf verschiedene Art, und schreibt es verschiedenen Arten von Gnaden zu; es ist indessen aber gewiß, daß es ist, und daß dennoch dieses Vermögen, in Ansehung der Verworfenen, die besondere Gabe der Beharrung nicht in sich begreift, und sie also niemals vor dem Falle bewahrt; weil die Last ihrer Begierlichkeit niemals unterläßt, sie zur Sünde zu verleiten, ob sie ihr gleich, wenn sie wollten, widerstehen könnten.

F. Sind die Verworfenen, welche nicht gerechtfertigt worden, oder die den Glauben nicht haben, aller Gnaden beraubt?

A. Man kann bey diesen Verworfenen gar wohl allgemeine Gnaden zugeben, die ihren Verstand bis auf einen gewissen Grad erleuchten, und welche ihren Willen in Bewegung setzen, die ihren Willen zur Erfüllung der Gebote fähig machen, indem sie ihm eine übernatürliche Quelle guter Handlungen verschaffen, ob sie gleich vermöge ihrer vorsetzlichen Bosheit niemals darein

darein willigen. Denn der heil. Augustinus *a*) giebt zu, daß die Heyden selbst das, was recht und unrecht ist, im Buche des Lichts, *in libro lucis*, das ist, im Lichte Gottes, sehen. Er sagt, in diesem Leben wäre niemals iemand des göttlichen Lichtes gänzlich beraubt, und er lobt die Platoniker, weil sie gesagt, Gott wäre das Licht der Seelen, *Lumen mentium*.

F. Kann man diese Erleuchtungen, die der heil. Augustinus und die übrigen Väter den Heyden und Ungläubigen zugestehen, nicht von einer übernatürlichen Erleuchtung verstehen?

A. Indem der heil. Augustinus *b*) deutlich zu erkennen giebt, daß dieses Licht Gott selbst ist; so giebt er dadurch zu erkennen, daß es seinem Wesen nach übernatürlich ist. Denn Gott ist über die Natur, und theilt sich ihr nur auf eine freye Art mit. Der Mensch kann die Sonne wünschen und erwarten; er kann aber weder machen, daß sie in unsere Halbkugel eintritt, noch diesen Eintritt beschleunigen. Eben so verhält es sich mit der Sonne der Wahrheit. Sie theilt sich mit, wenn sie will, und gehorcht den Befehlen eines andern nicht. Deswegen spricht der heil. Augustinus *c*), die Weltweisen hätten Gott nur ver-

a) *Aug. in Ps.* 6. *tr.* 4. *in Ioan.*
De Civit. Dei. l. 8. *c.* 7. *et de Trinit.* 4. *c.* 12. *et in Ps.* 57.

b) Est cœcitas mentis; in eam quisquis datus fuerit, ab interiore Dei luce secluditur; sed nondum penitus, cum in hac vita est. *In Ps.* 6. *n.* 8.

c) Cui iniquo non facile est loqui iustitiam? aut quis de iustitia interrogatus, quando non habet causam, non

möge eines Beystandes des Himmels erkannt, und sagt, dieses Licht wäre ihnen wegen ihrer Undankbarkeit genommen worden. Er nennt es ein höheres Licht *Supernam lucem*; eine Gnade Gottes, die sie erleuchtet habe *a*), und er erhebt die Platoniker über die andern, weil sie die Nothwendigkeit des göttlichen Beystandes, die Wahrheit einzusehen, erkannt haben.

Diese Erleuchtungen sind also nur in so fern natürlich, als sie Gott, gewissermaassen, mit der Natur der auf der Welt lebenden Menschen verbunden hat, ob sie gleich wesentlich übernatürlich sind. In diesem Verstande spricht der heil. Hieronymus *b*), über folgende Stelle des ersten Capitels des heil. Johannes: Es ist ein wahres Licht, welches einen ieden Menschen, der in die Welt kömmt, erleuchtet; es ist hieraus klar, daß von Natur alle eine Erkenntniß Gottes haben, daß

non facile respondeat, quid sit iustum? quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit; Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri? Hoc, et antequam lex daretur, nemo ignorare permissus est, ut esset, unde iudicarentur, et quibus lex non esset data. *In Ps.* 57. *n.* 1.

b) Hi vero, quos merito cæteris anta ponimus . . . . . lumeu mentium esse dixerunt ad discenda omnia eundem ipsum Deum, a quo facta sunt omnia. *Libro* 8. *de Civit. Dei*, *cap.* 7. *De Trinit. l.* 8, *c.* 7. *Vide S. Aug. epist.* 112. *n.* 2. *c.* 11. *de Civit. Dei. l.* 2. *c.* 2.

b) Ex quo perspicuum fit, natura omnibus Dei messe motitiam, nec quemquam sine Christo nasci, et non habere semina in se sapientiæ et justitiæ, reliquarumque virtutum. *Hier. in epist. ad Gal. c.* 1.

daß niemand ohne Jesu Christo gebohren wird, und daß alle einen Saamen der Weisheit, der Gerechtigkeit und aller Tugenden haben. Denn er will damit nicht so viel sagen, diese Erkenntniß Gottes, und dieser Saame der Tugenden wäre natürlich; sondern er will zu erkennen geben, daß sie bey allen Menschen angetroffen würden.

F. Heißt das nicht natürlich seyn, wenn etwas an allen Menschen angetroffen wird, dieses theologischen Grundsatzes zu Folge: **Die Natur ist allen Menschen gemein, aber nicht die Gnade:** *Communis est omnibus natura, non gratia?*

A. Diese Erklärung des Wortes **natürlich** ist nicht richtig. Adams Gnade würde allen Menschen gemein, und deswegen doch nicht natürlich gewesen seyn. Die Seligkeit wird allen Auserwählten gemein seyn, und ist doch den Bewegungen des Willens nicht gemein, welche, wie sie geglaubt haben, bloß von der Kraft der Seele herrühren, das heißt, von ihrem Verstande und von ihrem Willen, ohne daß Gott nöthig hätte, von sich selbst einen vorläufigen Eindruck darein zu machen. Weil aber die neue Philosophie sagt, es gehe bey allen Handlungen der Seele ein vorläufiger Eindruck vorher; so kann man, nach ebendieser Philosophie, alle Kenntnisse natürlich nennen, die Gott in den Seelen zu wirken beschlossen hat, so lange sie seyn und bleiben werden; und alle dieienigen übernatürlich, die er nur so lange, als sie auf der Welt seyn werden, in den Seelen zu wirken beschlossen, und bestimmt hat, ihnen ihren letzten Zweck zu erkennen zu geben. Nun wird in ienem Leben ein Grad der

Erkenntniß seyn, den man bey den Verworfenen nicht antreffen wird, weil sie in die äussersten Finsternisse werden geworfen werden. Und so hindert nichts, daß nicht ein gewisser Grad der Erkenntniß, den Gott den Menschen in diesem Leben, so lange sie sich darinnen befinden, zugesteht, für übernatürlich gehalten werde, er mag nun allgemein, oder nur besonders seyn.

F. Sind diese allgemeinen Gnaden, die Gott den Menschen zugesteht, hinlänglich?

A. Wenn man das Wort hinlänglich für dasjenige nimmt, was bisweilen, ohne einen neuen Beystand, vermöge der blossen Bestimmung des Willens, eine Wirkung hervorbringt, bisweilen aber auch nicht; so sind sie in diesem Verstande nicht hinlänglich, weil, wenn Gott keine besondern Gnaden giebt, die allgemeinen allzeit ohne Wirkung bleiben. Wenn man aber dieses Wort für dasjenige nimmt, was an und für sich ein wahres Vermögen, eine Handlung zu verrichten, giebt, ob es sich gleich der Wille, weil er hartnäckig an dem Geschöpfe hängt, nicht zu Nutze machen will; so sind sie in diesem Verstande gar sehr hinlänglich. Denn es ist gewiß, daß nur der Widerstand des Willens Schuld daran ist, daß diese Gnaden keine Wirkung haben.

F. Sind das nicht die Gnaden, welche man die hinlänglichen Gnaden der Thomisten nennt?

A. Sie sind noch etwas mehr. Denn diese Gottesgelehrten nehmen an, der Wille des Menschen habe von Natur eine kräftige Bewegung nöthig, das Gute zu wollen; und auf diese Art sind diejenigen, die nur ihre hinlängliche Gnade haben, einer Sache beraubt,

raubt, die zum handeln ganz natürlich nöthig ist; aber die, welche die Gnaden, von welchen ich rede, haben, haben zum handeln nur ihren Willen nöthig. Sie willigen nicht darein, weil sie es nicht hartnäckiger Weise wollen. Es begreift also diese hinlängliche Gnade, die Gnade der Thomisten, und noch etwas mehr in sich, das ist, die Ausschliessung eines natürlichen Bedürfens einer andern Gnade zum handeln.

F. Kann man diese allgemeine Gnade mit Stellen der Kirchenväter beweisen?

Es würde sehr leicht seyn, viele derselben anzuführen, die sie deutlich gnug zu erkennen geben. Hier sind einige, ausser den schon vorhin angeführten Stellen des heil. Augustinus und des heil. Hieronymus.

Der heil. Hilarius spricht, das Wort Gottes steht an der Thüre unsers Herzens *a*), es klopft an dieselbe an, und will immer hinein gehen; wir verschliessen ihm aber den Eingang in dasselbe. An eben diesem Orte heißt es *b*), das Wort Gottes ist die Sonne der Gerechtigkeit, es ist einem jeden nahe, um in seinem Herzen einzukehren, und es ist bereit sein Licht darinnen auszubreiten, wenn man ihm nur die Thüre aufthut. Der heil. Ambrosius sagt an verschiedenen Orten dasselbe.

a) Stat ad ostium Verbum Dei, et pulsat ostium animæ nostræ . . . vult ergo semper introire: sed a nobis, ne introeat, excluditur. *In Ps.* 118. *litt.* 12. *n.* 5.

b) Est Verbum Dei sol iustitæ adsistens unicuique, ut introeat: nec moratur lucem suam, repertis aditibus, infundere. *Ibid.*

Ambr. 1. *de Cain et Abel. c.* 3. *lib. de Parad. c.* 8.

F. Kann man nicht sagen, es wären dieses keine gar zu richtigen und genauen Ausdrücke, die den alten Vätern entfahren, welche von den Wahrheiten der Gnade nicht vollkommen unterrichtet gewesen wären?

A. Nein; denn man trifft eben diese Ausdrücke bey den Vätern an, die aufs beste unterrichtet waren. z. E. der heil. Augustinus erkennt bey den Heyden selbst einen Eindruck des göttlichen Lichts, den er das in die Herzen geschriebene Gesetz nennt; und es wird von den Gottlosen gesagt *a*), ihr Fehler bestünde nicht darinnen, daß sie dieses in das Herz geschriebene Gesetz nicht hätten; sondern darinnen, daß sie es nicht lesen wollten. Und der heil. Bernhard bedient sich eben der Ausdrücke, derer sich der heil. Hilarius und der heil. Ambrosius *b*) bedienen, um anzuzeigen, daß das Wort in den Verstand aller Menschen wirkt, und daß es bereit ist, sie zu erleuchten, wenn sie ihm die Thüre ihres Herzens aufthun. Es kostet gar keine Mühe, spricht er, diese Stimme zu hören; man würde sich vielmehr weit mehrere Mühe geben müssen, sie nicht zu hören; denn diese Stimme biethet sich von selbst dar, und

a) Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant. *Aug. in Ps.* 57. *n.* 1.

b) Ideo (Deus) omnibus opem sanitatis detulit, ut, quicunque perierit, mortis suæ causas sibi adscribat, qui curari noluit, cum remedium haberet, quo posset evadere; Christi autem manifesta in omnes prædicetur misericordia, eo quod ii, qui pereunt, sua pereant negligentia. *Ambr. l. 2. de Cain et Abel, c.* 3. *n.* 11.

und hört nicht auf, an die Thüre eines jeden zu klopfen. Nun ist aber, wie ebendieser heil. Bernhard spricht *a*), diese Stimme ein Lichtstrahl, der den Menschen ihre Sünden bekannt macht, und ihre Finsternisse erleuchtet; und dieser Strahl, und diese Stimme ist der Sohn Gottes und das Wort Gottes.

F. Wenn diese Lehre von den allgemeinen Gnaden, die allen Menschen gegeben worden, wahr wäre; so würde es keine Menschen geben, von welchen man sagen könnte, daß sie blind und verstockt wären; indessen ist es gewiß, daß es nach der Schrift und den Kirchenvätern welche giebt.

A. Die Folgerung ist nicht richtig. Dieses Licht macht nicht alle besondere Wahrheiten, sondern nur allgemeine bekannt. Es würde sich im Herzen ausbreiten, wenn sich das Herz derjenigen, die es be-

a) Venerat Dominus Iesus omnes salvos facere peccatores, etiam circa impios ostendere suam debuit voluntatem. Et ideo nec proditurum debuit praeterire. ... Non enim necessitatem Deus vel illi (Adamo) praevaricationis, vel huic (Iudae) proditionis imposuit, quia uterque, si, quod acceperat, custodisset, a peccato abstinere potuisset, *etc. Id. lib. de Parad. cap.* 8. *n.* 39.

Bern. lib. de convers. ad clericos cap. 2.

Est enim non tantum vox virtutis, sed et radius lucis, annuntians pariter hominibus peccata eorum, et illuminans abscondita tenebrarum. Nec vero ulla internae huius vocis ac lucis differentia est, cum unus idem que sit Dei filius et Verbum Patris. *Bern. ibid.*

kannt macht, öffnete. So läßt es allzeit gewisse Wahrheiten einsehen, und setzt in den Stand, sie alle einzusehen. Es folgt also hieraus nur so viel, daß kein Mensch gefunden wird, der ganz blind und verstockt wäre. Und das sagt auch der heil. Augustinus *a*): Niemand ist, so lange er auf der Welt lebt, des Lichtes ganz beraubt, vermöge dessen man Gott erkennen kann; es folgt aber hieraus nicht, daß es keine Leute gäbe, die in Ansehung gewisser Laster und gewisser besonderer Wahrheiten verstockt und blind wären.

F. Folgt nicht auch hieraus, daß es keine Sünde der Unwissenheit geben würde, weil man voraus setzt, daß alle Menschen von dem göttlichen Lichte erleuchtet sind?

A. Nein; weil die Menschen insbesondere wirklich viele Wahrheiten nicht wissen; sondern es folgt nur daraus, daß es keine gänzliche Unwissenheit giebt, und noch ausser dem, daß es keine Sünden giebt, die aus einer unüberwindlichen Unwissenheit begangen werden. Denn wenn der Mensch das Licht, welches ihm Gott in diesen Leben giebt, recht brauchte; so würde er zu der Erkenntniß aller seiner Pflichten gelangen.

F. Heißt das nicht der Nothwendigkeit der wirksamen Gnade zu nahe treten, wenn man auf der einen Seite sagt, der Mensch könne in diese allgemeinen Gnaden willigen; und wenn er darein willigte, so werde Gott nicht unterlassen, ihn noch mehr zu erleuchten, und ihm das Licht des Evangeliums zu geben?

A.

a) In eam (cœcitatem) quisquis datas fuerit, ab interiore Dei luce secluditur: sed nondum penitus, cum in hac vita est. *Aug. in Ps. 6. n. 8.*

A. Keinesweges; denn es würde wirklich dieser Gnade zu nahe treten heissen, wenn man annähme, der Mensch willige bisweilen, ohne eine besondre Gnade, in die allgemeinen Gnaden. Man tritt ihr aber nicht zu nahe, wenn man sagt, er könne darein willigen, ob er es gleich niemals thut.

F. Woher weis man, daß der Wille darein willigen kann, da er doch niemals darein willigt?

A. Man weis es aus einer innern Empfindung, die uns davon überzeugt. Ein jeder weis, daß er sich, wenn er wollte, in einen Abgrund stürzen könnte; aber niemand fürchtet sich vor dieser seiner Macht und Gewalt, weil er wohl weis, daß er es nicht wird thun wollen. Eben so verhält es sich auch mit diesen allgemeinen Gnaden. Der Mensch, der eines jeden besondern Beystandes beraubt ist, sieht ein, daß er würde darein willigen können, und willigt doch niemals darein.

Das IV. Capitel.

Von der Gesinnung Gottes in Ansehung der Seligkeit der Verworfenen.

F. Will Gott die Seligkeit der Verworfenen auf eben die Art, wie er die Seligkeit der Auserwählten will?

A. Nein; denn er will die Seligkeit der Auserwählten kräftig und ohne alle Einschränkung. Nun will er aber die Seligkeit der Verworfenen nicht auf diese Art, weil er sie, wenn er wollte, alle selig ma-

chen würde. Und in Absicht auf diesen unumschränkten Willen, den Gott in Ansehung der Seligkeit der Auserwählten hat, und in Ansehung der Verworfenen nicht hegt, hat der heil. Augustinus *a*) oft gesagt, Gott wolle nicht alle Menschen selig machen; welches sehr wahr ist, wenn man von dem unumschränkten Willen Gottes redet.

F. Kann man nicht sagen, Gott wolle alle Menschen selig machen, wenn sie nur selig werden wollten?

A. Wenn dieser Satz überhaupt so viel sagen will, Gott habe die Seligkeit an den Willen der Menschen gebunden *b*); so ist er zweydeutig, und kann

a) *Epist.* 217. *al.* 107. *c.* 6. *n.* 19. *Enchirid. c.* 97. *et seqq. usque ad* 101.
Lib. 5. *cont. Iul. c.* 8. *n.* 45.

b) Quomodo dicitur, omnes homines eam *gratiam* fuisse accepturos, si non illi, quibus non donatur, eam sua voluntate respuerent, quoniam *Deus vult, omnes homines salvos fieri*; (1. *Tim.* 2, 4.) cum multis non detur parvulis, et sine illa plerique moriantur, qui non habent contrariam voluntatem, et aliquando cupientibus festinantibusque parentibus, ministris, quoque volentibus ac paratis, Deo nolente, non detur, cum repente, antequam detur, expirat, pro quo, ut acciperet, currebatur? Unde manifestum est, eos, qui huic resistunt tam perspicuæ veritati, non intelligere omnino, qua locutione sit dictum, *quod omnes homines vult Deus salvos fieri*; cum tam multi salvi non fiant, non quia

kann wahr und auch falsch seyn, nach dem die Macht ist, die man dem Willen der Menschen zuschreibt. Denn wenn man es so versteht, Gott gäbe allen dieselben Gnaden und dieselben Gesinnungen, und es mache der Wille allein, ohne irgend eine besondere Gnade, den Unterschied unter denen, welche die Gnade verwerfen, oder annehmen; so ist dieser Satz in diesem Verstande sehr falsch, weil der Mensch niemals anders recht handelt, als durch den Beystand einer siegenden und kräftigen Gnade, was für ein Vermögen er, recht zu handeln, vermittelst der allgemeinen Gnaden, auch immer haben mag. Wenn aber der Verstand bloß dieser ist, Gott habe die Seligkeit der Wahl des Menschen überlassen, Gott gäbe ihm, vermittelst dieser allgemeinen Gnaden, die Macht und Gewalt, eine gute Wahl zu treffen; und wenn er sie träfe, so werde Gott bereit seyn, ihm seine Herrlichkeit zu geben, ob er gleich diese Wahl wirklich niemals ohne einen besondern Beystand träfe; so ist dieser Satz in diesem Verstande wahr, und der gesunden Lehre in keinem Stücke zuwider.

F. Man kann also sagen, Gott wolle überhaupt alle Menschen, ohne Ausnahme, selig machen?

A. Man kann und soll es auch ohne Zweifel sagen, weil es die Kirchenväter *a)* gesagt haben, ohne

quia ipsi, sed quia Deus non vult. Quod sine ulla caligine manifestatur in parvulis. *Aug. Ep.* 217. *alias* 107. *cap.* 6. *num.* 19.

a) Chrys. hom. 1. *epist. ad Ephes. Et hom.* 7. *in cap.* 1. *ad Timoth.* *Damasc.*

ohne der Nothwendigkeit einer wahrhaftig kräftigen Gnade im geringsten zu nahe zu treten.

F. Wie muß man sich diesen allgemeinen Willen Gottes in Ansehung der Seligkeit der Verworfenen vorstellen?

A. Man muß sich vorstellen, Gott habe, als er beschlossen, den Adam und die Eva zu schaffen, auch zu gleicher Zeit den Schluß gefaßt, alle Menschen, welchen er das Seyn geben wollte, von ihm gebohren werden zu lassen; er habe den Adam und die Eva, und ihre ganze Nachkommenschaft, zum Zwecke der übernatürlichen und ewigen Seligkeit bestimmt; es sey sein Wille gewesen, daß sie dazu gelangen könnten, und er habe ihnen alle nöthige Hülfsmittel dazu gegeben; der Mensch wäre zwar, indem er gesündigt, bey Gott in Ungnade gefallen, und habe einen Theil von dem Lichte und dem Beystande, den er hatte, verlohren; Gott habe sie ihm aber nicht ganz und gar genommen, und weder die Bestimmung des Menschen zu dem übernatürlichen Zwecke, noch auch den Willen, mit seiner Natur, die ihn dazu führen könnten, zu verbinden, geändert. Es gieng also die Veränderung in diesem Stücke in dem Menschen, und nicht in Gott vor. Der Mensch machte, daß ihm der Beystand und die Gnaden Gottes nichts nützten. Er bekam eine fehlerhafte und hartnäckige Anhänglichkeit an das Geschöpf, welche macht, daß er die Gnaden Gottes nicht brauchen will; er verlohr aber doch des-

Damasc. lib. 2, de orthod. fide cap. 29. Ambr. lib. 2. de Cain et Abel cap. 3. in Ps. 39. n. 20. in Ps. 43. n. 25. Primas. in cap. 9. epist. ad Rom. circa fin.

deswegen das Vermögen nicht, weil ihm Gott weder auf der Stelle das Leben nehmen, noch ihn seines Lichts gänzlich berauben wollte, und weil er auch den Bewegungsgrund, als er es ihm gab, nicht änderte. Wenn er es ihm aus Güte gegeben hatte; so gestund er es ihm auch noch immer aus Güte zu. Da es bestimmt war, ihm das Mittel, zum Zwecke seiner Natur zu gelangen, zu verschaffen; so gab es ihm Gott auch noch ferner zu demselben Zwecke; ob er gleich noch andere Zwecke damit verband, als er vorhersah, wie er es mißbrauchen würde.

Man sieht in Ansehung Adams gar leicht ein, daß ihm Gott, aus einer vorläufigen Güte, einen Theil von dem Beystande, den er vorhero hatte, zu eben dem Zwecke hat geben können, zu welchem er ihm denselben gab, ehe er sündigte; und daß, ob ihm gleich dieser Beystand, nachdem er gesündigt, nichts hilft, Gott doch nicht verbunden gewesen ist, ihm denselben zu nehmen, weil es nicht billig war, daß die Bosheit des Menschen das, was Gott angeordnet hatte, ganz zu Grunde richtete, und ihn bewog, dem Menschen alle die Gnaden zu nehmen, die er für ihn bestimmt hatte, damit er seinen Zweck möchte erreichen können. Der Mensch hat also durch seine Sünde wohl machen können, daß ihm diese Gnaden nichts helfen; er hat aber Gott nicht hindern können, sie ihm zu geben, weil, ob er gleich vorhersah, daß sie der Mensch mißbrauchen würde, er dennoch diesen Mißbrauch selbst zu seiner Ehre und zur Beförderung seiner Absichten anzuwenden wußte.

Es kostet zwar mehr Mühe, alles dieses in Ansehung der Nachkommen Adams einzusehen und zu begreifen; es ist aber doch im Grunde einerley.

Denn da das Vorhersehen der Sünde Adams, welche seine Nachkommenschaft in die Nothwendigkeit versetzt hat, durch die Vereinigung der Seele mit den Leibern, die vom Adam kommen, sich die Erbsünde zuzuziehen, Gott nicht hindert, ihnen das Seyn zu geben; also hindert ihn auch das Vorhersehen des Mißbrauchs, den sie von seinen Gnaden machen würden, nicht, ihnen diejenigen zu geben, die sie zu ihren Zwecke würden führen können.

Wenn Gott gütig ist, indem er ihnen das Seyn giebt; so ist er es auch, indem er ihnen seine Gnaden giebt, und der vorhergesehene Mißbrauch seiner Gnaden hebt diese Güte eben so wenig auf, als der vorhergesehene Mißbrauch des Seyns.

F. Würde er sich aber gegen die Verworfenen nicht noch gütiger erzeigen, wenn er ihnen gar keine Gnaden gäbe, als wenn er ihnen Gnaden giebt, die sie, wie er vorhersieht, ganz gewiß mißbrauchen werden?

A. Man sieht gar bald, daß man dieselbe Frage in Ansehung des Seyns thun kann. Denn, nach menschlichen Einsichten davon zu urtheilen, würde Gott, wie es scheint, weit gütiger gewesen seyn, wenn er die Verworfenen gar nicht erschaffen hätte, als daß er sie erschaffen, da er doch vorhergesehen, daß sie sich ewig unglücklich machen werden. Man kann auch dieselbe Frage in Ansehung aller der äussern Gnaden, die Gott den Verworfenen erzeigt, und in Ansehung aller

derer,

derer, die er den Jüden erzeigt, auferwecken. Denn da viele von diesen Gnaden weiter zu nichts gedient haben, als sie noch strafbarer zu machen; so ist man ganz natürlich geneigt, zu glauben, Gott würde sich weit gütiger gegen sie erwiesen haben, wenn er ihnen keine von den Gnaden gegeben, die sie, wie er vorhersah, mißbrauchen würden. Man muß aber alle diese menschlichen Urtheile durch die Schrift verbessern, indem man einsieht, Gott habe vermöge einer Weisheit, die über unsern Verstand ist, dafür gehalten, es sey besser, das Böse zum Guten anzuwenden, indem er die Verworfenen zur Beförderung seiner Ehre gebrauchte, als wenn er gar nichts böses zuliesse. Wenn dieses nicht mit unsern Begriffen übereinkömmt; so müssen wir unsere Begriffe verbessern, und Gottes Verhalten nicht tadeln.

Es ist auch nicht einmal überhaupt wahr, daß das innere Licht, vermöge welches Gott die Ungläubigen selbst das Gute und Böse einsehen läßt, allzeit dient, sie noch strafbarer zu machen. Denn da dieses Licht mit andern Leidenschaften verbunden ist; so dient es oftmals, nicht sie das Gute thun, sondern weit mehr Böses vermeiden zu lassen. Es erhält in der Welt die Mißbilligung des Bösen, und die Hochachtung des Guten. Und da diese Eindrücke in der Welt einem jeden bekannt sind; so halten sie viel Menschen zurück, und verhindern oftmals, daß sie nicht in Ausschweifungen verfallen, die sie ausser dem nicht würden vermieden haben.

F. Was soll man also aus allen diesen schliessen?

A. Man soll daraus schliessen, daß Gott, nach dem Falle des Menschen, aus lauter Güte gewollt hat, daß die ewige Seligkeit noch von dem Willen der erwachsenen Verworfenen abhienge, und daß sie nicht aus einem natürlichen Unvermögen, das Gute zu thun, verlohren giengen; daß er ihnen aus lauter Güte das Vermögen, wenn sie wollen, selig zu werden giebt, ob er gleich vorher sieht, daß sie es aus einer hartnäckigen Bosheit niemals wollen werden; und daß man also in einem wahren und richtigen Verstande sagen kann, Gott wolle die Seligkeit aller erwachsenen Verworfenen.

F. Besteht dieser Wille, den Gott in Ansehung der Seligkeit der Verworfenen hat, nicht etwan nur in einem blossen Wollen, dergleichen das Wollen eines Richters ist, der einem Missethäter, als Menschen, gern erhalten möchte, der ihn aber, als einen Strafbaren, zum Tode verurtheilen will?

A. Es ist in dieser Vergleichung etwas ähnliches, und auch etwas verschiedenes. 1. Der Wille Gottes ist in Ansehung der Seligkeit der Verworfenen dem Willen dieses Richters darinnen gleich und ähnlich, daß weder der eine, noch der andere, eine Wirkung hervorbringt. 2. Darinnen, daß der eine und der andere mit einem andern Willen verbunden ist, der ganz gewiß eine entgegengesetzte Wirkung hervorbringt. Denn der Wille, den der Richter hat, einen Missethäter, in so fern er ein Mensch ist, beym Leben zu erhalten, ist mit dem wirklichen Willen, ihn, in so fern er strafbar ist, vom Leben zum Tode zu bringen, verbunden; und der Wille, den Gott in Ansehung der

Seligkeit

Seligkeit der Verworfenen hat, ist gleichfalls mit dem Willen, ihnen keine kräftigen Gnaden zu geben, verbunden, ohne welche, wie er vorhersieht, sie nicht werden selig werden.

Dasienige aber, worinnen diese Vergleichung verschieden ist, und von einander abgeht, besteht darinnen: 1. Daß der strafbare Mensch, den der Richter beym Leben erhalten will, durch seinen Willen nicht machen kann, daß er nicht strafbar wäre; da hingegen der verworfene Mensch, dessen Seligkeit Gott wünscht, durch seinen Willen die Seligkeit erlangen kann, wenn er ihn recht anwenden will.

2. Der Wille, den ein Richter hat, einen Strafbaren beym Leben zu erhalten, verschafft ihm keine Mittel, sein Leben zu erretten; aber der Wille, den Gott in Ansehung der Seligkeit der Verworfenen hat, verschafft ihnen Mittel, sich zu erretten und selig zu werden, welche so beschaffen sind, daß nur allein der Wille der Menschen ihre Wirkung hindert.

Das V. Capitel.

Nutzen, den Gott von den Verworfenen zum Besten der Auserwählten zieht.

F. Sieht Gott bey dem barmherzigen oder gerechten Verhalten, welches er gegen die Verworfenen beobachtet, nur allein auf sie?

A. Er hat ganz gewiß noch verschiedene andere Absichten, und diese verschiedenen Absichten sind einander nicht zuwider. Gott ersetzt auf diese Art den we-

nigen Nutzen, den seine Gnaden in Ansehung der Verdammten schaffen, indem er macht, daß dasienige, was bey ihnen wegen ihrer Bosheit keinen Nutzen schafft, den Auserwählten durch seine Güte und Macht nützlich wird.

F. Worinnen besteht denn also der Nutzen, den Gott den Auserwählten durch sein Verhalten gegen die Verworfenen verschafft?

A. 1. Gott bedient sich ihrer, die Künste und Wissenschaften blühen zu lassen, die Welt auszuschmücken, und dem menschlichen Leben verschiedene Bequemlichkeiten zu verschaffen, welche die Auserwählten wohl anzuwenden und zu gebrauchen wissen.

2. Die mehresten menschlichen Güter, welche die Auserwählten geniessen, oder die sie, entweder zur Erhaltung ihres Lebens, oder zur Verwaltung der von Gott ihnen anvertrauten Aemter, nöthig haben, werden ihnen von den Verworfenen verschafft. Diese sind es gemeiniglich, die ihnen Städte bauen; welche die Feinde mit den Waffen in der Hand zurücktreiben, Policeyen einführen, die äusserliche Ruhe, wie auch Handlung und Gewerbe in gutem Stande erhalten. Denn obgleich in allen erlaubten bürgerlichen Ständen Auserwählte gefunden werden; so ist es doch gewiß, daß, da es überhaupt weit mehr Verworfene, als Auserwählte giebt, auch in allen Handthierungen und Ständen mehr Verworfene, als Auserwählte, gefunden werden.

3. Gott bedient sich auch der Verworfenen, den Auserwählten viel nützliche Beyspiele zu verschaffen; denn

denn es heißt in der heiligen Schrift *a*), der Gerechte wird seine Hände in dem Blute des Sünders waschen.

4. Gott belehrt seine Auserwählten durch die Verworfenen, was der freye Wille kann, wenn ihm Gott nicht auf eine besondere Art beysteht.

5. Gott giebt den Auserwählten zu erkennen, was sie selbst verdienen würden, wenn ihnen Gott nicht durch sonderbare Gnaden zuvorgekommen wäre.

6. Er verschafft ihnen Gelegenheit, gegen die Gnade, die Gott ihnen erzeigt hat, mehr Hochachtung und Dankbarkeit an den Tag zu legen.

7. Er giebt ihnen durch die Vergleichung mit den Verworfenen zu erkennen, daß sie sich nur allein seiner rühmen sollen, und daß sie ihre Seligkeit nur ihm allein zu danken haben; damit sie nicht stolz werden, aus Furcht, Gott möchte sie verlassen, wie er die Verworfenen verläßt.

8. Gott läßt die Verworfenen durch ihre Bosheit und ihre Verfolgungen die Vollkommenheit der Auserwählten befördern. Denn wenn keine Verworfenen gewesen wären; so würden wir nicht so viel Märtyrer und grosse Heilige gehabt haben.

9. Endlich läßt Gott die Heiligkeit und den Glauben der Auserwählten durch die Entgegenstellung der Verworfenen noch mehr hervorleuchten, und er läßt sie auf diese Art den Auserwählten dazu dienen, wozu der Schmelzofen, die Feile und der Hammer dem Golde dienet.

a) Manus suas lavabit (justus) in sanguine peccatoris. *Ps.* 57, 11.

F. Zeiget durch einige in die Augen fallende Beyspiele den Nutzen, den die Gesellschaft der Auserwählten von den Verworfenen hat.

A. Man kann keine grössern und augenscheinlichern davon anführen, als dasienige, welches man in der Pflanzung der Kirche wahrnehmen kann. Denn es ist gar leicht einzusehen, daß das ganze Verhalten der Welt, bis auf die Zeiten Jesu Christi, zum Zwecke gehabt hatte, der Einführung des Evangelii die Wege zu bereiten, und daß alle Eroberer, und alle, die sich in der Welt hervorgethan, ohne daran zu denken, etwas dazu beygetragen haben.

Wenn z. E. die Jüden nicht durch das ganze römische Reich wären zerstreut worden; so würden die Apostel und ersten Prediger des Evangeliums weit mehr Mühe gehabt haben, es einzuführen, und ihre Beweise würden weit verdächtiger gewesen seyn; da sie es hingegen nicht waren, weil sie aus Büchern entlehnt worden, die ihnen ihre größten Feinde verschafft hatten. Es hatten also alle mit dem jüdischen Volke vorgefallene Revolutionen ganz augenscheinlich den Zweck und die Absicht, dem Evangelium den Weg zu bereiten.

Die ausserordentliche Liebe, welche, auf Gottes Zulassung, die Heyden damals zur Weltweisheit hatten, trug nicht weniger dazu bey. Denn obgleich die Weltweisheit das Herz der Menschen nicht gebessert hat; so zog es doch dieienigen, die sich auf sie legten, von dem viehischen Leben ab. Sie lehrte sie, die Wahrheit zu suchen, und gab ihnen Anlaß, über die Ungereimtheiten des Dienstes der falschen Gottheiten Betrachtungen anzustellen, welcher durch die Gesetze

und

und die Gewohnheit eingeführt war; sie gewöhnte sogar das Volk, Leute zu sehen, die vom Guten, vom Bösen, vom Laster und von der Tugend redeten.

Die grosse Veränderung, die in der römischen Republik, durch den Umsturz des demokratischen Staats, und die Vereinigung aller Provinzen, die dieses Reich ausmachten, nach so vielen schrecklichen Begebenheiten, unter die Herrschaft eines einzigen, vorgieng, hatte keinen andern, als denselben Zweck. Ein allgemeiner Friede, und die Beherrschung dieses grossen Reichs von einem einzigen Oberhaupte, mußten der Gründung des ewigen Reichs zur Vorbereitung dienen, welches Gott in der Welt aufrichten sollte, um sie in den Himmel zu versetzen. Ein anderer weltlicher Staat, der in verschiedene kleine Königreiche abgetheilt, und von Kriegen zerrüttet worden wäre, würde zur Ausbreitung des Evangeliums nicht bequem gewesen seyn.

Man würde die Stärke des Christenthums nicht gesehen und wahrgenommen haben, wenn Gott nicht zugelassen hätte, daß der größte, und unter die Macht eines einzigen vereinigte Theil der Welt, sich unterfangen hätte, es auszurotten. Die verfolgten Christen hätten nur einen kleinen Staat verlassen, und in einen andern flüchten dürfen. Und da sie die Macht des Staats, in welchen sie geflüchtet wären, vermehrt hätten; so würde man sie wohl aufgenommen, und ihnen wider die, so sie unterdrückten wollten, beygestanden haben. So würde man aber den herrlichen Sieg der Wahrheit über den mit der ganzen weltlichen Macht gewaffneten Irrthum nicht wahrgenommen,

noch die Art zu siegen gesehen haben, die sich allein für Gott schickt, und welche darinnen besteht, daß er für die, welche sie leiden und sterben liessen, litt und starb. Man kann hieraus sehen, daß die Verworfenen nichts thun, dessen sich Gott nicht zur Beförderung seiner Kirche und seiner Auserwählten bedient.

Es giebt Leute, die in ihrem ganzen Leben keine Empfindung von der Religion gehabt zu haben scheinen; aber Gott will, nach seiner Vorherbestimmung, von ihnen einen Auserwählten lassen gebohren werden, und deswegen erhält er sie beym Leben.

Man sieht oftmals ganz traurige Kirchen, wo das ganze Innere der Religion zu Grunde gerichtet zu seyn scheint, und wo man, weder an den Hirten, noch an denen, die sie ausmachen, das geringste Merkmaal der Gottesfurcht wahrnimmt; aber Gott hat auch sogar in diesen Kirchen einige Seelen, die ihm angehören, um derentwillen es nöthig ist, daß das Aeussere der Religion von den Verworfenen selbst erhalten wird. Wenn es itzo keine giebt; so wird es vielleicht zu einer andern Zeit welche geben. Und um dieser Auserwählten willen, die gebohren werden sollen, erhält Gott durch Verworfene das Aeussere der Kirche an gewissen Orten. Kurz, nur Gott allein weis allen den verschiedenen Nutzen, den seine Weisheit zum Besten seiner Kirche, von den Verworfenen zieht. Wir werden aber davon gnug gewahr, um einzusehen, daß Gott nicht nur nichts thut, sondern auch nichts zuläßt, das sich nicht darauf bezöge, obgleich dieser Zweck nicht hindert, daß Gott gegen die Verworfenen selbst nicht gütig und barmherzig wäre.

Das VI. Capitel.

Wie Jesus Christus für die Verworfenen gestorben ist.

F. Ist es schwer zu erklären, wie Jesus Christus für die Verworfenen gestorben ist?

A. Nein. 1. Was wir in dem vorhergehenden Capitel von dem Willen Gottes in Ansehung der Seligkeit der Verworfenen gesagt haben, das kann ohne Mühe auf den Tod Jesu für die Verworfenen angewendet werden. Gleichwie Gott, in Ansehung der Verworfnen, nicht denselben unumschränkten Willen sie selig zu machen, den er in Ansehung der Auserwählten gehegt, gehabt hat; also hat auch Jesus Christus, in Ansehung der Verworfenen, nicht denselben unumschränkten Willen, ihnen durch seinen Tod die Seligkeit zu verschaffen, gehabt, den er in Ansehung seiner Auserwählten gehabt hat.

2. Gleichwie Gott, aus Güte und Barmherzigkeit, gewollt hat, daß die Seligkeit von dem Willen der erwachsenen Verworfenen abhienge, und gleichwie er nicht unterlassen hat, ihnen allgemeine Gnaden zu geben, ob er gleich vorher sah, daß sie dieselben aus vorsetzlicher Bosheit verwerfen würden; also hat auch Jesus Christus den Verworfenen durch seinen Tod diese allgemeinen Gnaden verdienen wollen, ob er gleich sah, daß sie dieselben durch eigenes Verschulden mißbrauchen würden. Gleichwie der Schooß der Barmherzigkeit Gottes den Verworfenen allzeit offen steht, und seine Gnaden auf sie zu fliessen bereit sind, wenn sie sich wahrhaftig zu ihm bekehren wollten, und sich

nicht einen Schatz des Zorns auf den Tag seiner Gerechtigkeit häufeten; also ist auch das Herz Jesu Christi allzeit bereit, die wahrhaftig bußfertig Verworfenen aufzunehmen, und ihnen seine Verdienste und seine Gnaden mitzutheilen. Er will so gar, daß sie allen denen angebothen werden, die zum Evangelium berufen sind; daß ihnen die Sacramente offen stehen sollen, und daß es nur auf sie ankömmt, sich zu denselben zu nahen. Was diejenigen anbetrifft, die nicht auf eine ausserordentliche Art sind berufen worden, so erleuchtet er ihren Verstand als das Wort; und wenn sie dieses Licht annähmen, so würde er sie weiter führen, und zu seiner Kirche bringen. Es ist wahr, daß er den Verworfenen keine Gnaden hat verdienen wollen, welche alle die freywilligen Hindernisse, die sie denen, welche sie von Gott erhalten, in den Weg legen, wirklich überwältigen; weil die Güte, die er gegen sie hegt, eben so wohl, als die Güte Gottes, mit Absichten der Gerechtigkeit vermischt ist.

F. Können sich die Verworfenen enthalten, diese Hindernisse in den Weg zu legen?

A. Es ist schon vielmal gesagt worden, daß sie es können, aber niemals thun; welches in ihnen eine Art von freywilliger Ohnmacht hervorbringt, die zwar von einer physischen Ohnmacht unterschieden, deren Wirkung aber doch eben so gewiß ist.

F. Kömmt also der Titel eines Erlösers aller Menschen Jesu Christo in Ansehung aller ohne Ausnahme zu?

A.

A. 1. Es giebt einen wahren und wirklichen Sinn, nach welchem dieser Titel Jesu Christo in Ansehung aller Menschen ohne Ausnahme zukömmt.

2. Es giebt einen andern Sinn, nach welchem er ihm in Ansehung aller erwachsenen Verworfenen und Auserwählten zukömmt.

3. Es giebt wieder einen andern, nach welchem er ihm in Ansehung aller Gerechtfertigten, Verworfenen und nicht Verworfenen zukömmt.

4. Endlich giebt es noch einen andern Sinn, nach welchem er ihn nur in Ansehung der Auserwählten zukömmt.

F. Welches ist der Sinn, nach welchem Jesus Christus der Erlöser aller Menschen ist, ohne so gar die kleinen Kinder davon auszunehmen, welche sterben, ehe sie erwachsen sind, ohne daß sie haben können getauft werden?

A. Es ist, wie der heil. Prosper spricht, dieser, daß Jesus Christus für die gemeine Sache des menschlichen Geschlechts gestorben ist, um Mittel zu bereiten, die in der That hinlänglich sind, alle Menschen selig zu machen, an welchen Mitteln er überhaupt wünscht, daß sie alle Theil nähmen, wenn es die Gerechtigkeit seines Vaters zuliesse.

F. In welchem Sinne ist er der Erlöser aller erwachsenen Verworfenen und nicht Verworfenen?

A. Er ist ihr Erlöser, weil er gewollt hat, daß sie alle wirklich einiger Früchte seines Todes theilhaftig werden sollten; weil er, als Wort, scheint *a*), alle

a) Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. *Ioh.* 1, 9.

erwachsene Menschen zu erleuchten, und weil er an der Thüre ihres Herzens anklopft; ausser den übrigen Gnaden, die er ihnen erzeigt, die sich insgesammt, nach der Ordnung und Absicht Gottes, auf die Seligkeit beziehen, und die ihnen die Macht, dazu zu gelangen, geben würden, wenn sie ihnen nicht vorsetzlich Hindernisse in den Weg legten.

F. Ist diese Erleuchtung Jesu Christi, als des Worts, vermöge welcher er, wie die Väter sagen, an der Thüre aller Menschen, die ihre Vernunft brauchen, anklopft, übernatürlich, und muß sie den Verdiensten Jesu Christi zugeschrieben werden?

A. Sie ist übernatürlich; weil sie, wie der heil. Augustinus spricht, in jenem Leben den Verworfenen wird genommen werden, wenn sie in die äusserste Finsterniß werden geworfen, und von dem Lichte Gottes ganz abgesondert seyn. Sie ist eine Wirkung der Verdienste Jesu Christi, weil der Mensch mit seiner Sünde verdient hatte, dieses Licht zu verlieren, und ganz und gar von Gott abgesondert zu seyn. Es ist also eine Wirkung der Verdienste Jesu Christi, daß es ihm Gott, so lange er noch auf der Welt ist, nicht entzieht.

F. In welchem Sinne ist Jesus Christus der Erlöser aller Gerechtfertigten?

A. Er ist in einem eigenen Sinne ihr Erlöser; weil er gestorben ist, um sie wirklich von der Knechtschaft des Teufels zu befreyen, und um ihnen das wahre und wirkliche Recht zu seinem Reiche, und die Mittel, zu demselben zu gelangen, zu geben; obgleich diese Mittel bey denen ihre völlige Wirkung nicht haben, welchen er die besondere Gabe der Beharrung nicht hat verleihen wollen.

F.

F. In welchem Sinne ist er für die Auserwählten gestorben?

A. Er ist auf eine besondere Art für sie gestorben, weil er gestorben ist, um sie, in der Zeit und in der Ewigkeit, von der Sünde zu befreyen; um sie mit seinen Gnaden zu überschütten, um sie ihnen bis ans Ende kräftig mitzutheilen, um sie in sein Reich kommen zu lassen, und um sie, durch den Besitz Gottes, in demselben ewig glücklich zu machen; um ewig in ihnen zu herrschen, und sie ewig mit ihm herrschen zu lassen.

F. Sind die Väter in Ansehung des Gegenstandes des Todes Jesu Christi einig?

A. Sie sind im Grunde einig, ob sie gleich in den Ausdrücken einander zuwider zu seyn scheinen. Denn der heil. Augustinus, welcher auf die besondere Art, nach welcher Jesus Christus für die Auserwählten allein gestorben ist, gesehen, hat deutlich gesagt, *a*) es gehe keiner von denen, für welche Jesus Christus gestorben, verlohren. Dieses ist wahr, wenn man unter dem Worte Erlösung, die kräftige und immer fortdaurende Erlösung versteht, vermöge welcher Jesus Christus die Auserwählten für die Zeit und für die Ewigkeit erlöst hat; denn diese Art von Erlösung kömmt nur den Auserwählten zu.

Weil aber das Wort Erlösung in einem weitläuftigern Verstande, als dieser ist, kann genommen werden;

a) Quando perit, qui sanguine Christi redemtus est. *Aug. serm.* 3. *de Sancto Vincent.*

Et non perit unus ex illis, pro quibus (Christus) mortuus est. *Idem epist.* 169. *alias* 102. *n.* 4.

den; so haben die übrigen Väter kein Bedenken getragen, von allen Menschen überhaupt, oder von allen Erwachsenen, oder von allen Gerechtfertigten, diese Worte der Schrift *a*), daß Jesus Christus für alle gestorben ist; und was in dem ersten Briefe an den Timotheus steht *b*), daß sich Jesus Christus für alle zur Erlösung gegeben, zu erklären.

Deswegen spricht der heil. Ambrosius, Jesus Christus habe durch die Erwählung des Judas zu erkennen gegeben, daß er gekommen wäre, alle Menschen selig zu machen. Denn, spricht dieser Kirchenlehrer *c*), indem er denjenigen, der ihn verrathen sollte,

a) Unus pro omnibus mortuus est. 2. *Cor.* 5, 14.

b) Qui dedit redemtionem semetipsum pro omnibus. 1. *Tim.* 2, 6.

c) In electione etiam proditoris sui, servandorum omnium insigne prætendit. *Ambros. de Parad. cap.* 8. *n.* 39.

Omnibus opem sanitatis detulit, ut, quicumque perierit, mortis suæ causas sibi adscribat, qui curari noluit, cum remedium haberet, quo posset evadere: Christi autem manifesta in omnes prædicetur misericordia, eo quod ii, qui pereunt, sua pereant negligentia; qui autem salvantur, secundum Christi sententiam liberentur, qui omnes homines vult salvos fieri. *Id. l.* 2. *de Cain et Abel. c.* 3. *n.* 11.

Omnes videt Christus..., cognoscit enim eos Dominus, qui sunt ipsius. Ille omnes suos vult esse, quos condidit et creavit. Utinam, tu homo, non fugias, et te ipse a Christo non abscondas. Ille etiam fugientes requivit, et absconditos non vult perire. *Idem. in Ps.* 39. *n.* 20.

Es

soute, selbst erwählt; so hat er dadurch sehr deutlich zu erkennen gegeben, daß er gekommen ist, alle Menschen selig zu machen.

Primasius spricht, das Blut Jesu Christi ist für alle vergossen worden *a*); es nützt aber nur denen, die da glauben, den Ungläubigen hingegen wird es zur Verdammniß gereichen.

Ob nun also der heil. Augustinus gleich an einigen Orten spricht, es wären nur die Auserwählten von Jesu Christo erlöst worden; so gesteht er doch in andern Ausdrücken die übrigen Sinne zu, nach welchen man sagen kann, Jesus Christus ist gekommen, die Welt, die ihn gekreuzigt hat, selig zu machen. O verderbte Welt, spricht dieser Vater *b*), Jesus Christus kömmt, dich selig zu machen, und du wilst denjenigen zu Grunde richten, der dich befreyen will! Er spricht, die Seite Jesu Christi ist von den Verworfenen und für die Verworfenen geöffnet worden, und Jesus Christus wird es ihnen bey seinem Gerichte in folgenden Worten vorwerfen *c*): **Von euch und für euch ist**

Est misericordiæ Divinæ, ut nulli causa sit mortis et omnes putet esse redimendos, *Id. in Ps.* 43. *n.* 25.

a) Pro omnibus effusus est sanguis Christi, sed credentibus prodest, incredulis vero erit in condemnationem. *Primas. in cap.* 2. *ep.* 1. *ad Timoth.*

b) O munde immunde, venit, qui te redimat, et turbaris; et tunc eum vis perdere, quando ille te dispoſuit liberare. *Lib.* 2. *de Symb. ad Cat. c.* 5. *n.* 12. *inter ſuppoſſit.*

c) Per vos et propter vos apertum *est latus meum. Aug. ibid. c.* 8.

ist meine Seite geöffnet worden. Woraus der heil. Thomas *a*) in seiner Summe die Allgemeinheit des Todes Jesu Christi folgert. Er spricht, Jesus Christus ist als Heiland in die Welt gekommen, und der Name eines Heilandes wird ihm deswegen beygelegt *b*), weil er gekommen ist, die Welt selig zu machen, und nicht in der Absicht, sie zu richten; aber die, so nicht von ihm wollen selig gemacht werden, werden nach ihren eigenen Werken gerichtet werden.

Wenn man also in Ansehung des Gegenstandes des Todes Jesu Christi bey der Meynung der Kirche bleiben will; so muß man zweyerley merken.

1. Man muß sich, unter dem Vorwande der Sinne, die den Tod Jesu Christi auf eine nicht so weitläuftige Art erklären nicht von der Sprache der Schrift und der Kirche entfernen, die Jesu Christo den Titel eines Erlösers aller beylegen.

2. Man muß auch, unter dem Vorwande eines weitläuftigern Sinnes, den man diesen Worten mit Recht geben kann, die besondere Art nicht vorwerfen, nach welcher Jesus Christus für die Auserwählten gebethet hat, und gestorben ist, die so beträchtlich ist, und welche Jesus Christus dergestalt in den Gedanken gehabt hat, daß er in der letzten Rede, die er vor seinem Tode an seine Apostel hielt, und in welcher er seine Absichten bekannt machte, nur von seinen Auserwählten

a) *D. Thomas* 3. *part. quæst.* 54. *art.* 4. *in c.*

b) Venit Salvator ad mundum; quare Salvator dictus est mundi, nisi ut salvet mundum, non ut iudicet mundum? Salvari non vis ab ipso, ex te iudicaberis. *Aug. Tract.* 12. *in Ioan. n.* 12.

wählten redet, und ausdrücklich sagt *a*), er bitte nicht für die Welt, sondern für die Auserwählten; weil er für die Auserwählten auf eine ganz besondere Art gebethen, nach welcher er für keinen Verworfenen gebethen hat.

Kurz, man muß von dem Tode Jesu Christi wie die Kirchen reden, und davon glauben, was die Kirche davon glaubt. Nun würde man aber nicht davon glauben, was uns die Schrift und die Kirche davon lehrt, wenn man sich einbildete, Jesus Christus wäre für die Auserwählten nicht auf eine andere Art, als für die Verworfenen, gestorben, und die Güte Jesu Christi hätte unter ihnen keinen Unterschied gemacht.

Siebenter

a) Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi, quia tui sunt, etc. *Ioh.* 17, 9.

Siebenter Abschnitt.

Wichtige Betrachtungen über die Mißbräuche und Folgerungen, die man aus der Gnadenwahl ziehen kann.

Das I. Capitel.

Daß man wahre und gegründete Lehren von der Gnadenwahl und Verwerfung mißbrauchen kann.

F. Kann man wahre und gegründete Lehren von der Gnade und Gnadenwahl mißbrauchen?

A. Es ist gewiß, daß man es thun kann; es ist aber keine Sache, die dieser Lehre besonders eigen ist, sondern es geht überhaupt allen christlichen Wahrheiten so. Man muß sich also sehr wohl in Acht nehmen, daß man deswegen, weil man sie mißbrauchen kann, nicht eine Abneigung gegen sie bey sich verspüren möge.

F. Wie kann man sie mißbrauchen?

A. Es giebt ausserordentliche und auch gewöhnliche Mißbräuche; und es ist hierbey etwas besonders, daß die ausserordentlichen am bekanntesten, und die gewöhnlichen nicht so bekannt sind.

§. 1.

§. 1.

Aufferordentliche Mißbräuche, in welche man, in Ansehung der Lehre von der Gnadenwahl, fallen kann.

F. Welches sind diese aufferordentlichen Mißbräuche?

A. Es sind folgende; wenn man von dieser Lehre Anlaß nimmt, in Verzweifelung zu fallen, nicht für seine Seligkeit zu sorgen, sich der Trägheit und dem sinnlichen Leben zu überlassen; die Bestrafungen und Warnungen als unnütze zu verwerfen, und zwar unter dem Vorwande, wenn wir erwählt sind, so wird uns Gott schon zu dem Ziele, das er für uns bestimmt hat, führen; und wenn wir nicht erwählt sind, so geben wir uns vergeblich Mühe, es zu werden, weil Gottes Rathschlüsse unveränderlich sind. Es ist also auch unnütz, daß man uns bestraft. Denn, spricht man, wenn wir erwählt sind; so werden wir die Seligkeit erlangen, wenn man uns auch gleich nicht bestraft. Und wenn wir nicht erwählt sind; so werden wir die Seligkeit nicht erlangen, man mag uns warnen, wie man will.

F. Warum saget ihr, diese Art, wahre und gegründete Wahrheiten von der Gnade zu mißbrauchen, wäre zu gleicher Zeit aufferordentlich und sehr bekannt?

A. Ich sage, sie ist sehr bekannt, weil in den Schulen nichts gemeiner ist, als dergleichen Reden und Schlüsse, die man als Einwürfe wider die Lehre

von der Erwählung vorbringt; und ich setze hinzu, sie ist ausserordentlich, weil nichts weniger gemein und gewöhnlich ist, als Leute zu sehen, die lebendig davon gerührt sind, und in welche sie einen gefährlichen Eindruck machen.

Die mehresten Menschen stellen sich die Sachen nicht so stark und lebhaft vor. Alle Wahrheiten, auch die schrecklichsten, bleiben im Verstande als Speculationen, und kommen nicht bis ins Herz. Und in den meisten von denen, die davon gerührt werden, entsteht nur eine Furcht, die ihnen nützlich ist, die in ihnen einen Eckel vor der Welt erregt, welche sie die Nichtigkeit derselben einsehen läßt, und macht, daß sie aufmerksam werden, und mehr für ihre Seligkeit sorgen. Die Erfahrung lehrt, daß nichts seltener ist, als dieser Zustand der Verzweifelung und Trägheit, welcher aus der übelverstandenen Lehre von der Gnadenwahl entstehen kann. Da es sich indessen aber doch zutragen kann, daß Leute, die eine gar zu lebhafte Einbildungskraft hätten, davon beunruhigt werden, und diese Unruhe zu weit treiben könnten; so ist es gut, sich wider diese üblen Wirkungen, durch einige Betrachtungen zu verwahren.

F. Welches sind diese Betrachtungen?

A. Die erste ist, daß die Reden und Schlüsse, durch welche man die Lehre von der Gnadenwahl, als dem Heile der Seelen nachtheilig, in ein böses Geschrey bringen will, nicht insbesondere aus der Lehre von der unverdienten Verordnung der Auserwählten, sondern aus allgemein bekannten Wahrheiten, und selbst aus Ausdrücken entstehen, die ausdrücklich erfunden

funden worden, das menschliche Gemüth zu beruhigen.

Welche Wahrheit ist gewisser, als die Wahrheit von dem Vorherwissen Gottes? Indessen giebt sie, wie der heil. Augustinus anmerkt *a*), eben so viel Anlaß zu allen diesen Einwürfen, als die Lehre von der unverdienten Gnadenwahl. Denn es ist gewiß, daß Gott nicht nur den Zweck und das Ziel eines ieden Menschen, sondern auch alle seine Handlungen, und alles, was er, um dazu zu gelangen, thun wird, vorhergesehen hat; so daß, es mag nun entweder Gott die vornehmste Ursache der guten Handlungen, oder es mag es der Wille seyn, derselbe Mensch denselben Weg gehen, und durch dieselbe Reihe von Handlungen, die Gott bekannt ist, zu seinem Ziele und Zwecke gelangen wird.

Die Gnade mag entweder an und für sich kräftig seyn, und die Einwilligung des Willens ganz unfehlbar nach sich ziehen, wie vorher ist bewiesen worden, oder sie mag nur für diejenigen kräftig seyn, die Gott aus einer besondern Liebe erwählt, und welchen er Gnaden will zufliessen lassen, in die sie, wie er vorhersieht, willigen werden, wie solches die mehresten Gottesgelehrten, die man: Congruisten nennt, lehren; oder diese Gnaden, in welche der Wille willigt, mögen nicht aus einer besondern Liebe Gottes, sondern vermöge gewisser allgemeiner Gesetze, der Vorhersehung gegeben werden, wie andere lehren; so sieht man deutlich, daß nach allen diesen Meynungen, die Wirkung der Gnade einmal so gewiß, als das andere ist, und daß der

a) *Aug. de don. perſev. c.* 15.

Mensch auf dieselbe Art handelt. Nun werden aber die Menschen bey dieser Lehre nicht von der Gewißheit des Erfolgs beunruhigt; sie fürchten sich nur vor der Verdammung, und bekümmern sich wenig um den Grund und die Quelle der Verdammung.

Man muß also alle diese Einwürfe wider die besondere Lehre von der unverdienten Gnadenwahl nicht vorbringen, weil sie auch alle übrige Lehren eben so wohl bestreiten, wie der Vater Petau *a*) sehr sinnreich angemerkt hat. So viel ist aber gewiß, daß sie nicht gegründet sind, man mag sie vorbringen, wider welche Meynung man will. Denn ob Gott gleich der Urheber der Seligkeit der Auserwählten ist, und ob er sie gleich, wie der heil. Paulus spricht *b*), zu allen ihren guten Werken geschaffen hat; so folgt doch daraus gar nicht, daß wir uns gar keine Mühe geben sollten, etwas zu thun, oder daß wir warten sollten, bis uns Gott da braucht, wo er uns brauchen will. Denn Gott bewegt uns nicht, und läßt uns nicht durch Bewegungen zur Seligkeit gelangen, die augenscheinlich übernatürlich sind, und an welchen man es deutlich wahrnimmt, daß er uns bewegt und handeln läßt. Es sind gemeiniglich Bewegungen, die denienigen gleich sind, die aus der Natur entstehen. Man sieht also deutlich, daß wir allzeit unsern Fleiß anwenden müssen. Denn wenn wir ihn nicht anwenden; so befinden wir uns ganz gewiß nicht auf dem Wege des Heils. Wenn wir ihn aber anwenden; so ist es, ob es gleich noch

a) *Theol. dogm. tom.* 1. *lib.* 9. *de Deo*, *c.* 15. *n.* 6.

b) *Sumus* creati in Christo Iesu in operibus bonis. *Ephes.* 2. 10.

noch einigermaassen zweifelhaft seyn kann, ob wir vermöge der Bewegung Gottes handeln, es ist, sage ich, doch weit wahrscheinlicher, daß wir uns auf dem rechten und guten Wege befinden, als wenn wir nichts thäten.

Es ist wahr, daß wir auch sogar dieses natürlicher Weise nicht anders, als durch Gnaden der Vorsehung, thun. Da aber alles zu diesen Gnaden der Vorsehung gehört, die Warnungen, das Nachdenken, die Furcht vor den göttlichen Gerichten; so ist es sehr gut und heilsam, auf alles dieses Achtung zu geben, und auch andere darauf Achtung geben zu lassen. Und wenn man darauf Achtung giebt; so ist man dadurch versichert, daß man die Gnaden der Vorsehung erhalten hat, die uns hoffen lassen, daß wir auch die übernatürlichen Gnaden empfangen werden, oder schon empfangen haben. Denn kurz diejenigen, welche die Hände in den Schooß legen, und nichts thun, befinden sich auf dem Wege zur Hölle, und haben das Kennzeichen der Verworfenen an sich. Diejenigen aber, welche geschäftig sind und arbeiten, haben das Kennzeichen der Erwählten an sich, und es werden unter diesen wenige seyn, die es nicht wären. Nun sieht man aber deutlich, daß es besser ist, zu einer Anzahl zu gehören, wo wenig Verworfene seyn werden, als zu einer andern, wo wenig Erwählte seyn werden.

F. Kann eine Lehre, die der Gnade so viel, und dem Menschen so wenig zuschreibt, uns nicht zur Verzweifelung bringen?

A. Nein. Denn wenn wir verzweifeln wollten; so würden wir wissen müssen, daß Gott nicht willens

wäre, uns auf eine kräftige Art zur Seligkeit zu führen. Nun weis es aber niemand, es soll es auch niemand glauben, und diejenigen, die sich vor den göttlichen Gerichten fürchten, haben noch weniger Ursache, es zu glauben, als die andern. Denn das gröſßte Kennzeichen der Verwerfung in diesem Leben ist die Unempfindlichkeit, und wenn man weder von Furcht, noch von Liebe gerührt wird. Es haben also diejenigen, die von Furcht gerührt werden, wenigstens eine Gnade der Vorsehung, die sie von dem gröſßten Theile der Verworfenen absondert, und in eine Classe setzt, wo viel Erwählte seyn werden. Sie dürfen nur dieser Bewegung, an statt sich mit verzweifelungsvollen Gedanken, welche falsch und schädlich sind, zu unterhalten, folgen, und alle Hinderniſſe der Seeligkeit kräftig aus dem Wege räumen.

F. Wozu dienen aber die Warnungen; weil, wenn man verordnet ist, man gewiß selig wird; und, wenn man es nicht ist, man auch niemals wird selig werden?

A. Sie dienen, die Verordnung zu vollstrecken. Gott, der den Zweck verordnet, verordnet auch die Mittel. Nun gehören aber die Warnungen mit zu diesen Mitteln, und sie befördern die Seligkeit wirklich, wie an einem andern Orte ist gezeigt worden. Denn indem sie Bewegungen der Furcht und des Schreckens hervorbringen, schwächen sie die Begierlichkeit. Und so wird oftmals nur ein Grad der Gnade erfordert, die aber keine Wirkung würde hervorgebracht haben, wenn die Begierlichkeit nicht durch die Furcht

wäre

wäre geschwächt worden, die sich des Willens bemächtigt, weil ihr die Begierlichkeit weniger widersteht.

Es ist also nicht wahr, daß die Verordneten ohne die Warnungen würden seelig werden, weil sie verordnet sind, um durch die Warnungen selig zu werden. Es ist also ein Prediger, der die Wahrheiten des Evangeliums vorträgt, und seinen Zuhörern durch die Furcht vor den göttlichen Gerichten ein Schrecken einjagt, oftmals das Werkzeug von der Gnadenwahl vieler Seelen.

Es ist auch eben so wenig wahr, daß diejenigen, die verworfen sind, sich doch in das Verderben stürzen würden, was für Mühe man sich auch immer gäbe, sie zu strafen und zu unterrichten. Denn ihre Verwerfung besteht oftmals darinnen, daß ihnen Gott, aus einem verborgenen Gerichte, diese Warnungen nicht verschafft, die sie würden abgehalten haben, zu fallen, indem sie verhindert hätten, daß ihre Begierlichkeit keinen neuen Zuwachs erhalten hätte. Es sind also diejenigen, die sie nicht warnen, wirklich Ursache an ihrem Verderben, und Gott wird es ihnen zurechnen, ob er gleich, aus einem verborgenen Gerichte beschlossen hat, diese Nachlässigkeit zuzulassen.

F. Was wollen also diese Worte der heiligen Schrift sagen *a*): **Niemand kann diejenigen bessern, die Gott verworfen hat?**

A. Sie wollen zu erkennen geben, daß welche gefunden werden, die dergestalt im Bösem verhärtet und verstockt sind, daß alle äusserliche Warnungen bey

a) Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere, quem ille despexerit. *Pred. Sal.* 7, 14.

ihnen unnütz und vergeblich sind. Nun befinden sich aber nicht alle Verworfene in diesem Grade der Verstockung, und man soll davon keinen Anlaß nehmen, sie nicht zu warnen. Ausser dem, daß man von keinem Menschen insbesondere weis, ob er ein Erwählter, oder ein Verworfener ist, und man vielmehr Ursache hat, ihn für einen Erwählten zu halten, muß man überhaupt allen Christen die äusserlichen Mittel verschaffen, die zur Vollstreckung der Erwählung Gottes etwas beytragen.

§. II.

Gewöhnlichere Mißbräuche der Wahrheiten von der Gnade.

F. Wie werden die Wahrheiten von der Gnade am gewöhnlichsten gemißbraucht?

A. Wenn man diese Wahrheiten im Verstande keinen Nutzen schaffen läßt; wenn man sie nicht zur Besserung seines Herzens und seiner Sitten braucht; wenn man sie als speculativische Ideen ansieht, davon redet, darüber streitet, zufrieden ist, daß man sie weis, und davon Anlaß nimmt, sich denen, die sie nicht wissen, oder bestreiten, vorzuziehen; wenn man Eifer von sich blicken läßt, sie zu vertheidigen, und doch keinen hat, eine heilsame Furcht und Schrecken zu empfinden, welche antreibt, seine Zuflucht zu Gott zu nehmen, ihm zu danken, und vor Gott in einer tiefen Erniedrigung und in einer beständigen Abhängigkeit zu leben. Das sind die gewöhnlichsten Mißbräuche derselben, und diese Mißbräuche sind so häufig,

daß

daß wenig Leute gefunden werden, die nicht Ursache hätten, sich verschiedene davon vorzuwerfen.

Das II. Capitel.

Mittel, den Mißbräuchen der Lehre von der Gnadenwahl abzuhelfen.

F. Wie und wodurch kann man den Mißbräuchen abhelfen, von welchen wir in dem vorhergehenden Capitel geredet haben?

A. Wenn man aus der Lehre von der Gnade gewisse Lebensregeln zieht, sie auszuüben sucht, und Gott dazu um seine Gnade anfleht.

F. Welches sind diese Regeln?

A. Einige der wichtigsten und gemeinsten sind folgende.

1. Diese Lehre unterrichtet uns, daß wir kein Recht haben, uns jemandem vorzuziehen, weil wir uns nicht von grössern Sündern unterscheiden. **Wer unterscheidet uns**, spricht der heil. Apostel Paulus *a*)? Daß wir dieses der Gnade Gottes allein zu danken haben; und daß, wenn wir nicht dieselben Sünden begangen haben, die Gnade Gottes uns davor bewahrt hat. Es sollen uns also anderer ihre Fehltritte niemals Gelegenheit geben, uns über sie zu erheben; wir sollen vielmehr seufzen, wenn wir an ihrem Beyspiele sehen, wessen wir fähig sind, und indem wir daher Anlaß nehmen, zu befürchten, wir möchten auch selbst

a) Quis enim te discernit? 1. *Cor.* 4, 7.

wegen gewisser Verbrechen strafbar seyn, die eben so groß wären, als diejenigen, die wir an ihnen bemerken, ob sie gleich vielleicht mehr innere und verborgene Verbrechen sind; weil niemand weis, wie groß sein Stolz und seine Undankbarkeit ist, oder wie viel Unterlassungssünden er begangen hat.

2. Da uns Gott das Gute wollen und vollbringen läßt; so sollen wir beständig vor Gott zittern, aus Furcht, er möchte uns uns selbst überlassen, und aufhören, uns den besondern Beystand zu leisten, ohne welchen man niemals etwas thut. Das ist der Schluß, den der heil. Paulus selbst aus dieser Wahrheit zieht *a*): **Meine lieben Brüder, wirket eure Seligkeit mit Furcht und Zittern; denn Gott ists, der in euch beyde das Wollen, und das Thun, nach seinem Wohlgefallen wirket.** Wir sollen in Demuth einsehen, und bekennen, daß uns Gott die Gnade der Beharrung nicht schuldig ist; daß wir in diesem Leben niemals davon versichert seyn werden; daß die geringsten Sünden Gott gerechten Anlaß geben können, uns zu verlassen, und daß wir also in diesem Leben niemals Ursache haben, vollkommen versichert zu seyn.

3. Wenn aber diese Wahrheiten auf der einen Seite schrecklich sind; so sind sie auf der andern tröstlich, und es sind keine mehr im Stande, als sie, die Seelen vor Unruhe und Kleinmüthigkeit zu bewahren. Denn wer würde nicht Ursache haben, den Muth sinken zu lassen, wenn ihm die Gnade nur das Vermögen

a) Cum metu et tremore vestram salutem operamini: Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere. *Philipp.* 2, 12. 13.

gen selig zu werden und zu beharren gäbe, ohne die Beharrung selbst zu geben? Wer würde mit Grunde hoffen können, er werde so vielen Schwierigkeiten nicht unterliegen, und so viele Fallstricke vermeiden. Wenn man aber bedenkt, daß wir, bey allen unsern Schwachheiten Ursache haben zu hoffen, Gott, welcher stärker ist, als die Welt und die Teufel, werde uns die Welt und die Teufel überwinden lassen, er werde uns bey der Hand nehmen, und uns von den hinterlistigen Nachstellungen unserer Feinde befreyen; hat man nicht Ursache, in der Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit, zu sagen *a*): Der Herr hat mich geführt, und es wird mir nichts mangeln; er hat mich an einen Ort gesetzt, wo überflüssige Weide ist. Wenn ich auch gleich im Schatten des Todes wandelte; so will ich mich doch nicht fürchten, weil du bey mir bist? Hat man nicht Ursache, mit dem heil. Paulus zu sagen, indem man sich nicht auf seine Schwachheit, sondern auf die Kraft Gottes verläßt *b*): Ich vermag alles in dem, der mich stärket? Weder unsere ehmaligen Treulosigkeiten, noch unsere gegenwärtigen Schwachheiten sollen uns diese Hoffnung rauben; weil sich Gott ein Vergnügen daraus macht, seine Stärke bey unserer Schwachheit zu zeigen, und seine Gnade in den Seelen,

a) Dominus regit me, et nihil mihi de erit, in loco pascuæ ibi me collocavit. Nam et si ambulavero in medis mortis umbræ, non timebo mala, quoniam tu mecum es. *Ps.* 22, 1. 4.

b) Omnia possum in eo, qui me confortat. *Phil.* 4, 13.

len, die vor andern mit Sünden angefüllt gewesen, überflüssig auszubreiten; und selbst diese Furcht, oder dieses Vertrauen, so er in uns erregt, sind uns Bürge dafür, daß er sich gegen uns barmherzig erzeigt.

4. Wir sollen Gott unaufhörlich danken, weil er uns beständig erhält, und weil wir ohne ihn immer würden zu Boden geworfen werden; weil ohne ihn unsere Fälle insgesammt gefährlich seyn, und wir von denselben nicht wieder aufstehen würden, und weil sie uns endlich gar in den Abgrund hinab stürzen würden. Es hindern also auch selbst unsere Fälle uns nicht, dankbar zu seyn; weil wir einsehen sollen, daß sie Gott verhütet, daß er sie uns bekannt macht, und in uns das Verlangen, von denselben wieder aufzustehen, erregt.

5. Wir müssen niemals aufhören zu bethen. Denn wenn uns diese Lehre unsere Armuth bekannt macht; so sagt sie uns auch, woher wir die Schätze, ihr abzuhelfen, nehmen können. Sie zeigt uns die Thüre des reichen Mannes, wo wir uns als Bettler aufhalten sollen. Sie giebt uns zu erkennen, daß die Gnaden Gottes nur durch das Gebeth erlangt werden, das heißt, durch das beständige Bekenntniß unserer Ohnmacht, und durch das Verlangen, die Gnade zu besitzen, die Gott nur denen giebt, die ihn darum bitten. Er giebt sie, spricht der heil. Augustinus *a*), **nur denen, die ihn darum bitten, um sie nicht denen zu geben, die sie nicht verlangten.**

6. Die

a) Non dat, nisi petenti, ne det non cupienti. *Aug. in Psalm.* 102. *num.* 10.

6. Die Gnade, um die wir Gott für uns und für andre bitten sollen, ist keine Gnade, die nur bloß das Vermögen das Gute zu wollen giebt; sondern es ist eine Gnade, die das Wollen selbst giebt. Es ist keine Gnade, die uns bloß in den Stand setzt, das Gute zu vollbringen; sondern die es uns vollbringen läßt. Es ist eine Gnade, die unsern Willen ändert, die ihn auf alles Gute richtet, die ihn umkehrt und mit einer heiligen Liebe entzündet. Denn es ist die Gnade, um welche die Kirche Gott bittet, und die sie nicht eher erhalten zu haben glaubt, als bis sie die Wirkungen davon sieht. Man soll also nicht eher glauben, daß man die Wirkung des Gebeths, welches man um die Bekehrung eines Menschen verrichtet, erhalten habe, als wenn er wirklich bekehrt ist. Es ist auch die Gnade des Wollens und des Thuns, um welche uns die Schrift und die Väter zu bitten ermahnen. Der heil. Apostel Paulus bittet für die Corinthier nicht um die Gnade, nichts böses thun zu können; sondern um die Gnade, nichts böses zu thun. **Wir bitten Gott,** spricht er *a*), **daß ihr nichts böses thut; daß ihr das Gute thut.** Man bittet Gott in dem Vater unser, nicht nur um das Vermögen, seinen Willen erfüllen zu können; sondern auch noch darum, daß er wirklich erfüllet werde: *Fiat voluntas tua*: Dein Wille geschehe. Man bittet ihn, nicht um das Vermögen, die Versuchungen vermeiden zu können; sondern, daß er uns nicht in dieselbe führe:

Et

a) Oramus Deum, ut nihil mali faciatis.... ut vos, quod bonum est, faciatis. 2. *Cor.* 13. 7.

Et ne nos inducas in tentationem. Man bittet, nicht einer so harten Prüfung ausgesetzt zu seyn, bey welcher wir unterliegen würden, wenn uns seine Gnade nicht beystünde. Mit einem Worte, man bittet Gott um die Erfüllung alles dessen, was er befiehlt, nach dem bekannten Ausspruche des heil. Augustinus *a*): **Gieb mir, was du mir befiehlst, und befiehl mir, was du willst.** Nun laufen aber alle Gebote Gottes auf Handlungen des Willens hinaus. Denn er mag entweder gebiethen, gewisse Dinge zu thun, oder er mag befehlen, andere zu unterlassen; so thut man die einen vermöge seines Willens, und unterläßt auch die andern vermöge desselben. Man sieht also deutlich, daß man Gott vornehmlich um die Bewegung des Willens bittet, und daß der Sinn und der Zweck unserer Gebethe dieser ist, daß er uns das Gute wollen lasse, daß er uns dazu antreibe, und daß er uns einen starken Willen es zu vollbringen gebe.

7. Kein Sünder, er sey so groß, als er wolle, hat iemals Ursache, in dieser Welt an seiner Seligkeit zu zweifeln. Denn da Gott die Seelen selig macht, und sie sich nicht selbst selig machen; so können sie, ihre Schwachheit mag so groß seyn, als sie nur immer will, doch niemals vernünftiger Weise an der Macht Gottes zweifeln; und die Vernunft will haben, sie sollen, so lange sie in diesem Leben sind, seine Barmherzigkeit zu bewegen suchen. Denn obgleich die Wirkung des Gebeths nicht gewiß ist, weil wir nicht versichert

a) Da, quod iubes, et iube, quod vis. *Lib.* 10. *Conf. c.* 29.

sichert sind, durch welchen Geist wir bethen; so ist es indessen doch gewiß, daß derjenige, der nicht an das bethen denkt, sich dadurch ausser Stand setzt, etwas von Gott zu erhalten. Nun sieht aber ein ieder ein, daß ein ungewisses Gut einem gewissen Uebel vorzuziehen ist.

8. Es ist nützlich, alle Beweise, die man von einem günstigen Blicke Gottes auf uns hat, zusammen zu nehmen, um seine Hoffnung zu stärken, und sie sogar bis zum Vertrauen zu bringen. Weil es aber auch gut ist, seine Seele bisweilen durch die Furcht vor den göttlichen Gerichten zu demüthigen, und sich keinen falschen Begriff von seiner Barmherzigkeit zu machen, indem man voraussetzt, wir hätten nichts zu fürchten; so muß man die Augen auf unzählige Seelen richten, die Gott aus einem gerechten Gerichte, in Ständen läßt, in welchen fast niemand selig geworden ist. Gott ist gegen alle Heyden, die vor Jesu Christo gelebt haben, gütig und barmherzig gewesen, und dennoch hat er sie, wie der heil. Paulus spricht a), auf ihren eigenen Wegen gehen lassen, welche sie zur Hölle geführt haben. Gott ist gegen die Einwohner der südlichen Länder, gegen diejenigen, welche in den mitternächtigen und mittägigen America wohnen, gütig und barmherzig; aber diese Güte und Barmherzigkeit Gottes hindert ihn nicht, zuzulassen, daß diese Leute, welche, wie wir, bestimmt sind, ewig glücklich oder unglücklich zu seyn, die ganze Zeit ihres Lebens in

a) Dimisit omnes gentes ingredi vias suas. *Apostelg.* 14, 15.

in einer gänzlichen Unwissenheit der Geheimnisse unserer Religion zubringen, ohne deren Kenntniß sie nicht selig werden können. Und welche Gnade er ihnen auch immer erzeigt; so hat man doch niemals jemanden gesehen, der durch diese allgemeinen Hülfsmittel wäre bekehrt worden.

Gott ist gegen die Türken gütig und barmherzig; indessen hat er es in der Welt so eingerichtet, daß, da man ihnen das Evangelium nicht verkündigen kann, ohne in Lebensgefahr zu gerathen, und sogar den Christen, welche sich in diesem Lande aufhalten, merklich zu schaden, es niemand wagt. Sie sind also in die betrübte Nothwendigkeit versetzt, daß niemand mit ihnen von der wahren Religion redet, und sie auch von sich selbst nicht daran denken können, sie anzunehmen, ohne sich zu gleicher Zeit zu entschliessen, entweder zu sterben, oder freywillig das Land zu verlassen.

Es giebt unzählige andere Personen, die sich in demselbe Zwange befinden, und welche nicht anders selig werden können, als wenn sie sich dem Tode, oder einer gewissen Armuth aussetzen. Dieses legt ihrer Bekehrung ein so starkes Hinderniß in den Weg, daß fast niemand das Herz hat, es zu überwinden, und daß es niemals jemand anders, als durch eine ausserordentliche Gnade thut.

Gott würde also nicht aufhören, barmherzig zu seyn, wenn er auf ebendiese Art mit uns umgienge, und

und wenn er uns nur solche Gnaden zukommen liesse, denen man allzeit widersteht. Es ist also eine sehr schlechte Entschuldigung, um sich in Ständen, die Gott verdammt, zu rechtfertigen, wenn man sich auf das Beyspiel des grossen Haufens, der dasselbe thut, beruft, gleich als ob Gott eine so grosse Menge Christen nicht könnte umkommen lassen; ohne zu bedenken, daß, so bald sie ihren Taufbund brechen, sie ihm nicht schätzbarer sind, als Türken. Er wird also nicht aufhören, gegen sie barmherzig zu seyn, wenn er sie, wie die Türken, in einen Stand versetzt, in welchem sie die Seligkeit niemals erlangen werden.

Das III. Capitel.

Andere practische Folgen, die man aus der Lehre von der Gnade ziehen soll.

F. Kann man nicht noch andere practische Folgen aus der Lehre von der Gnade und der unverdienten Gnadenwahl ziehen?

A. Eine sehr wichtige, und zugleich von einem sehr grossen Umfange, ist diese, daß man sich allzeit in einen Stand begiebt, und eine Lebensart erwählt, worinnen wenig Personen verlohren gehen. Dieses geschieht durch verschiedene Absonderungen, von welchen eine jede unsere Hoffnung stärkt.

F. Welches sind diese Absonderungen?

A. Die erste von diesen Absonderungen ist die Absonderung des wahren Glaubens. Der Catholik sondert diejenigen, die in der Kirche sind, von denen, die nicht dazu gehören, ab. Diese Absonderung soll unsere Hoffnung gar sehr stärken; weil ausser der Kirche ganz gewiß keine Seligkeit ist, da man sie hingegen in der Kirche mit Recht hoffen kann.

Aber ausser dieser ersten Absonderung muß man sich auch noch von dem grossen Haufen derer absondern, welche in offenbaren Sünden und Lastern leben; weil unter diesen gewiß sehr wenige werden selig werden, weil sie es nicht anders, als durch die Busse, werden können, und oftmals durch die Busse im hohen Alter, welche eine sehr seltene Gnade ist. Wer unter diejenigen gehört, die keine groben Sünden begehen, befindet sich also eben deswegen in einer Gesellschaft, in welcher viele die Seligkeit erlangen werden.

Wenn man aber die Hoffnung seiner Seligkeit fest und gewiß machen will; so muß man die Absonderungen noch weiter treiben. Denn man muß sich von denen, die ein träges und müssiges Leben führen, absondern, und zu denen halten, die ein arbeitsames und bußfertiges Leben führen.

Man muß sich von denen, die in gefährlichen Beschäftigungen leben, absondern, und zu denen halten,

ten, die keine andern haben, als welche ganz gewiß rechtmäßig und unschuldig sind.

Man muß sich von denen, die an ihre Seele wenig, und hingegen an das gegenwärtige Leben viel denken, absondern, und sich zu denen gesellen, deren vornehmste Beschäftigung ist, für ihre Seligkeit zu sorgen, und welche sich aller Uebungen, die etwas dazu beytragen können, unterziehen.

Wenn man es so weit gebracht, und alles, was die Hoffnung schwächen kann, in sich vernichtet hat; wenn man nichts wesentliches mehr weis, das man abschaffen könnte; wenn man ein bußfertiges Leben, das auf Gott gerichtet ist, führt; so ist man zwar von seiner Seligkeit nicht ganz versichert, und man hat immer noch Ursache zu befürchten, man möchte entweder aus dem Stande der Gerechtigkeit heraus fallen, oder sich durch eine falsche Gerechtigkeit betriegen; es ist aber gewiß, daß man zu einer Gesellschaft gehört, in welcher viel Auserwählte und wenig Verworfene seyn werden.

F. Hat man keine Gnade nöthig, um alle diese Absonderungen zu machen?

A. Man hat die Liebe Gottes nöthig, welche die wahre christliche Gnade ist, um sie auf eine heilige und verdienstliche Art zu machen; aber die Natur ist nebst den äusserlichen Gnaden der Vorsehung, von welchen

wir geredet haben, hinlänglich, sie auf eine menschliche Art zu machen. Und da diese Absonderungen, welche nur von der Natur herrühren würden, sich von denen, welche Wirkungen der Gnade sind, nicht auf eine in die Augen fallende Art unterscheiden; so wirken sie fast dasselbe Vertrauen.

Man muß also, ohne sich lange bey der Untersuchung aufzuhalten, aus was für einem Grunde man handelt, und indem man allzeit nach den reinsten Grundsätzen zu handeln bemüht ist, sich allzeit von denen entfernen, unter welchen wenig Auserwählte seyn werden, und sich zu denen halten, unter welchen es wenig Verworfene geben wird; weil es vernünftig ist, daß man den Stand erwählt, wo die größte Sicherheit ist.

F. Heißt es nicht auf eine menschliche Art handeln, wenn man seine Begierde zu schwächen sucht, damit die Gnade weniger Hindernisse antreffen möge? und thut dieses der Stärke der Gnade keinen Eintrag?

A. Keinesweges; die Schwierigkeit, die man dabey finden kann, rührt nur davon her, weil man diese Lehre nicht recht gefaßt hat. Denn obgleich die Erwählung Gottes eine ganz unverdiente, und in ihren Wirkungen gewiß und unfehlbar ist; so wird sie doch, wie wir bereits gesagt haben, durch zweyerley Gnaden vollstreckt; durch innere Gnaden der Liebe

Gottes,

Gottes, die sich des Willens bemächtigen, wenn er stärker, als die Begierde ist; und durch Gnaden der Vorsehung, welche die Begierde schwächen, und die Hindernisse der wahren Gnaden aus dem Wege räumen. So würde durch eine Gnade, die ihm Gott zu einer gewissen Zeit giebt, seyn bekehrt worden, der aber nicht bekehrt wird, weil er seine Begierde vermehrt und gestärkt hat; und dieser ist bekehrt, weil seine Begierde geschwächt worden, der nicht würde seyn bekehrt worden, wenn sie stärker und thätiger gewesen wäre.

Man muß auch noch merken, daß, ob Gott gleich gewissen Heiligen grosse Triebe einer ausserordentlichen Liebe giebt, die alle Arten von Begierden überwältigen können; so wirkt er doch, um seine Gnade nicht so merklich zu machen, die Seligkeit der mehresten Erwählten, indem er ihre Begierde durch verschiedene Zufälle schwächt, und ihnen nur so viel Gnade giebt, als sie zur Ueberwindung derselben nöthig haben.

Es ist also sehr gut und heilsam, wenn man seine Begierde zu schwächen sucht, weil man dadurch auf den ordentlichen Weg derer, die selig werden, kömmt. Und ob man es gleich niemals thut, wenn Gott nicht den Willen dazu, entweder durch innere und übernatürliche Gnaden, oder durch solche, welche wir Gnaden der Vorsehung genennt haben, giebt; so muß man doch andere, und auch sich selbst dazu ermuntern, und

das Licht, welches uns die Nützlichkeit dieses Weges zu erkennen giebt, als eine von den Gnaden der Vorsehung ansehen, deren sich Gott, unsre Leidenschaften zu vermindern, bedient.

F. Welche Uebungen sind nützlich, die Leidenschaften zu vermindern?

A. Wenn man sich 1. von den Sachen, die sie erregen, losmacht, dergleichen die grossen Entwürfe, die vielen Beschäftigungen, und die heftigen Begierden sind.

2. Wenn man sich gewöhnt, mit wenigem zufrieden zu seyn, allein und von der Welt abgesondert zu leben, sich der Gemächlichkeiten des Lebens zu berauben, und sich, so viel man kann, der Nothwendigkeiten und der Einbildung, daß man gewisse Dinge nöthig habe, zu entschlagen.

3. Wenn man Fleiß anwendet, sich in seinen Fehlern und in seinem Elende kennen zu lernen, weil der Stolz die größte Quelle der Leidenschaften ist.

4. Wenn man, nachdem sie vorüber sind, ihrer Ungerechtigkeit, Eitelkeit, Unnützlichkeit, Gefahr und Schaden nachdenkt.

Wenn man, mit einem Worte, alles thut, was man unter dem Namen der Kreuzigung des Fleisches begreift.

F. Ist bey der Ausübung der Kreuzigung des Fleisches nichts zu vermeiden?

A. Man muß sich dabey hüten, daß man gewisse Leidenschaften nicht stark werden läßt, indem man die andern schwächt. So giebt es Leute, welche, indem sie die sinnlichen Leidenschaften bestreiten, und die Zärtlichkeit und Liebe zu den Ergötzlichkeiten unterdrücken, desto mehr an ihren Sinnen hängen bleiben, gegen den Nächsten härter, verdrießlicher und zorniger sind; und hierauf muß man gar sehr Achtung geben. Denn wenn der Teufel auf der einen Seite aufhört uns zu versuchen, so unterläßt er nicht uns auf der andern Fallstricke zu legen, die desto gefährlicher sind, je verborgener sie sind.

F. Ist dieses nicht eine geistliche Einbildung, die in der Schrift keinen Grund hat?

A. Keinesweges; denn alles dieses ist in der Ermahnung des heil. Apostels Petrus enthalten *a*): **Befleissiget euch, meine Brüder, euren Beruf durch gute Werke gewiß zu machen.** Denn diese guten Werke sind diejenigen, die uns von denen absondern, unter welchen wenige selig werden; als wenn man sich aller Uebungen eines wahrhaftig christlichen Lebens unterzieht; wenn man thut, was der Apostel

a) Fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. 2. *Petr.* 1, 10.

sagt *a*): Ich casteye meinen Leib durch fasten, damit ich nicht, wenn ich andern predige, selbst verwerflich werde; wenn man nicht nach den Lüsten und Begierden des Fleisches lebt; wenn man sich der weltlichen Lüste enthält, und gottselig, mässig und gerecht in dieser Welt lebt.

F. Werden denn alle diejenigen, welche sich dieser Uebungen unterziehen, selig?

A. Nein. Gott hat, um uns immer in der Furcht zu erhalten, gewollt, daß in jeder Lebensart und in jeder Gesellschaft, so vollkommen sie auch immer ist, Heuchler, das ist, Leute sind, die nur das Aeusserliche der Tugend an sich haben, ohne das Innere derselben zu haben. Es giebt aber wenige von diesen Leuten, deren Fehler nicht durch ein äusserliches Kennzeichen andern, oder ihnen selbst in die Augen fallen. So können diejenigen, welche in den Stand gekommen sind, von welchem der heil. Johannes redet *b*), daß sie ihr Herz nicht straft; das heißt, welche, weil sie von ihren Pflichten sattsam unterrichtet sind, sich nichts vorzuwerfen haben, das gerechte Vertrauen hegen, daß sie sich unter den Auserwählten befinden.

F.

a) Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar. 1. *Cor.* 9, 27.

b) Si cor nostrum non reprehenderit nos. 1. *Ioh.* 3, 21.

F. Wie weit soll dieses Vertrauen gehen?

A. Es soll bey den einen grösser, als bey den andern seyn, nach den Ursachen, die sie dazu haben werden. Aber ohne eine besondere Offenbahrung, die etwas sehr seltenes ist, und auf welche man sich nicht leicht verlassen muß, soll es niemals bis zu einer völligen Gewißheit gehen, gleichwie die Furcht vor der Verwerfung niemals so weit gehen soll, daß man an seiner Seligkeit verzweifelt.

Das IV. Capitel.

Von dem Begriffe, den wir uns von der Grösse der Auserwählten machen sollen.

F. Was für einen Begriff sollen wir uns von dem hohen Stande der Auserwählten machen?

A. Wir sollen sie als das größte in der Welt, oder vielmehr als die einzige Grösse der Welt ansehen, weil alles übrige weiter zu nichts dient, als diese zu erheben.

F. Worinnen besteht diese Grösse?

A. Sie besteht darinnen, daß, da Gott beschlossen hat, sich ihnen ewig zu geben, er ihnen zu gleicher Zeit alles gegeben hat.

F. Giebt Gott den Auserwählten die Welt?

A. Da Gott Jesu Christo alles gegeben, und beschlossen hat, seine Auserwählten Jesu Christo einzuverleiben, und sie aller dieser Güter theilhaftig zu machen; so macht er sie folglich, auf gewisse Art, der Herrschaft, die er über die ganze Welt hat, theilhaftig.

Jesus Christus ist also ganz, das heißt das Haupt mit den Gliedern, in einem gewissen Verstande der wahre König und wirkliche Herr der Welt. Es soll ihm alles unterthan seyn; alle übrige Menschen dienen nur, seine Grösse und sein Reich zu befestigen.

F. Besitzen die Auserwählten dieses Reich schon in diesem Leben?

A. Man muß zweyerley Reiche von einander unterscheiden. Das eine ist das Reich oder die Herrschaft über diese Welt, welche Jesus Christus selbst nicht hat ausüben wollen. **Mein Reich, spricht er** *a*), **ist nicht von dieser Welt.** Das andere ist ein geistliches Reich, vermöge welches Gott macht, daß alle Geschöpfe zum Heile der Seinigen dienen, indem er, ver-

a) Regnum meum non est de hoc mundo.

vermöge seiner Vorsehung, alle Begebenheiten des Lebens zu ihrer Heiligung einrichtet; denn der heil. Paulus spricht: **Alle Dinge tragen zum Besten der Diener Gottes etwas bey.** Es haben zwar die Auserwählten, als Auserwählte, an dem ersten Reiche keinen Theil; aber sie sind auf die andere Art Könige, und geniessen, wie der Apostel spricht, ein königliches Priesterthum, das sie über die übrigen Menschen erhebt. Sie sind auch noch wegen des Vorzugs ihres Herzens und ihres Verstandes Könige, indem sie über alle Vortheile und Widerwärtigkeiten des Lebens, gleichwie auch über alle ihre Leidenschaften erhaben sind, die sie beherrschen und bezähmen, ohne von ihnen beherrscht zu werden.

F. Macht dieses Reich in der Einrichtung und Regierung der Welt keine Aenderung?

A. Es ändert in dem Verhalten der Frommen und Auserwählten nichts. Denn da ihnen Gott in diesem Leben den zeitlichen Gebrauch dieser Güter nicht zugestehet; so würde es ein strafbarer Mißbrauch für sie seyn, wenn sie, unter dem Vorwande, daß sie Fromme wären, und Erwählte zu seyn glaubten, mit ihnen nach ihrem Gefallen umgehen, und sie denen, die sie nach den Gesetzen der Welt besitzen, nehmen wollten. Es ändert aber das Verhalten derer gar sehr, welche die Gesetze der Welt zu Leuten machen, die diese Güter verwalten und geniessen. Denn es folgt hieraus, daß sie alles, was sie in der Welt besitzen,

sitzen, so ansehen sollen, als ob es wirklich Jesu Christo gehörte, und nicht anders, als zu seiner Ehre und zum Dienste der Auserwählten angewendet werden sollte, und daß sie sich selbst als blosse Diener Jesu Christi, und als Knechte der Auserwählten Gottes, auf welche sich alle Dinge beziehen, ansehen und betrachten sollen.

Es ist also, nach diesem sehr wahren und richtigen Begriffe, ein König nur ein Diener Jesu Christi und seiner Auserwählten bey der Regierung seines Reichs.

Eine obrigkeitliche Person ist nur ein Diener Jesu Christi und seiner Auserwählten bey der Verwaltung der Gerechtigkeit; und so ist und verhält es sich auch mit den übrigen.

F. Folgt nicht aus dieser Lehre, daß man den Bösen nichts würde geben können?

A. Es folgt nicht daraus; weil es zu dem Dienste gehört, den man den Auserwählten leisten soll, einem Bösen Almosen zu geben; weil es unter den Bösen Auserwählte giebt, die wir nicht kennen. Aber das folgt daraus, daß man den Bösen nur in der Absicht geben soll, daß sie sich bekehren und gut werden können.

F. Setzt diese Lehre diejenigen, welche in der Welt hohe Ehrenstellen bekleiden, nicht gar zu weit herunter?

A. Nein.

A. Nein. Denn diese Personen können die eine und die andere Grösse haben; die zeitliche, deren Haushalter sie sind; und die geistliche, von welcher sie ihre Würde nicht ausschließt, und die man aus einem liebreichen Urtheile bey ihnen allzeit voraussetzen soll. Es ist aber wahr, daß sie der Erhebung des Herzens, wozu sie ihr Stand verleiten kann, zu einem schrecklichen Gegengewichte dienen kann, indem sie sie befürchen läßt, sie möchten vor Gott nur elende Sclaven seyn, deren Dienste er zum Besten der andern eine Zeitlang brauchen will, und es möchten unzählige Arme und Elende wirklich ihre Herren seyn, wenn sie auf eine stolze und gebietherische Art über sie zu herrschen scheinen.

F. Wie kann man den hohen Begriff, den wir von dem Stande der Auserwählten haben sollen, in Ausübung bringen, da wir sie in dieser Welt nicht kennen?

A. Ob wir sie gleich nicht gewiß kennen; so giebt es doch unter den Menschen welche, die weit mehrere Kennzeichen der Erwählung Gottes an sich haben, als die andern. Es soll also diese Ehrerbietung gegen die Auserwählten in uns dieses hervorbringen, daß wir gegen diejenigen, an welchen wir diese Kennzeichen der Erwählung weit deutlicher wahrnehmen, eine sehr grosse Hochachtung haben; daß wir ihren Stand dem Stande aller Bösen unendlich weit vorziehen, so groß und glücklich sie in der Welt auch immer zu seyn scheinen

nen mögen; daß wir so gar ganz besonders besorgt sind, ihnen die Dienste, die sie nöthig haben können, zu leisten, und sie ihnen mit einer innern Unterwürfigkeit zu leisten, welche macht, daß wir sie als unsere Herren ansehen.

F. Wenn diejenigen, die andern Almosen geben, oder Liebesdienste erweisen, eben so viel Merkmaale der Erwählung Gottes an sich haben, als die andern, warum sollen sie sie denn als ihre Herren ansehen?

A. Es sind nicht nur die Verworfenem wirklich die Diener der Auserwählten, sondern es sind es auch die Auserwählten selbst, so lange dieses Leben währt; denn sie sind alle Diener Jesu Christi. Ein iedes Glied ist der Diener des ganzen Leibes, und aller übrigen Glieder insbesondere; weil sie Jesus Christus, welcher in dieser Welt nur als Diener gewesen ist, insgesamt zu diesem Dienste verpflichtet hat, wie er solches selbst in dem Evangelium sagt *a*): **Wenn jemand**, spricht er, **gröſſer seyn will; so muß er wie euer Diener seyn.** Es sind also die Auserwählten und die Verworfenen in diesem Leben wirklich die Diener der Auserwählten. Und das drückt der heil. Paulus durch folgende Worte aus, welche die unbegreifliche

a) Quicunque voluerit inter vos maior fieri, sit vester minister. *Matth.* 20, 26.

greifliche Grösse der Auserwählten zu erkennen geben *a*): Es ist alles euer, es sey Paulus, oder Apollo, oder Cephas, oder die Welt, oder das Leben, oder der Tod, oder das gegenwärtige, oder das zukünftige; ihr aber seyd Christi, und Christus ist Gottes.

Ende
des ersten Theils.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

a) Omnia enim vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive præsentia, sive futura: omnia enim vestra sunt: vos autem Christi: Christus autem Dei, 1. *Cor.* 3, 22.

STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Nicole, Pierre, 1625-1695

Theologischer und moralischer Unterricht vom Glaubensbekenntnisse

Bd.: 1

Bamberg ; Würzburg (1782)

Catech. 535-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10389832-3
VD18 80489907